Javier Hernández-Pacheco

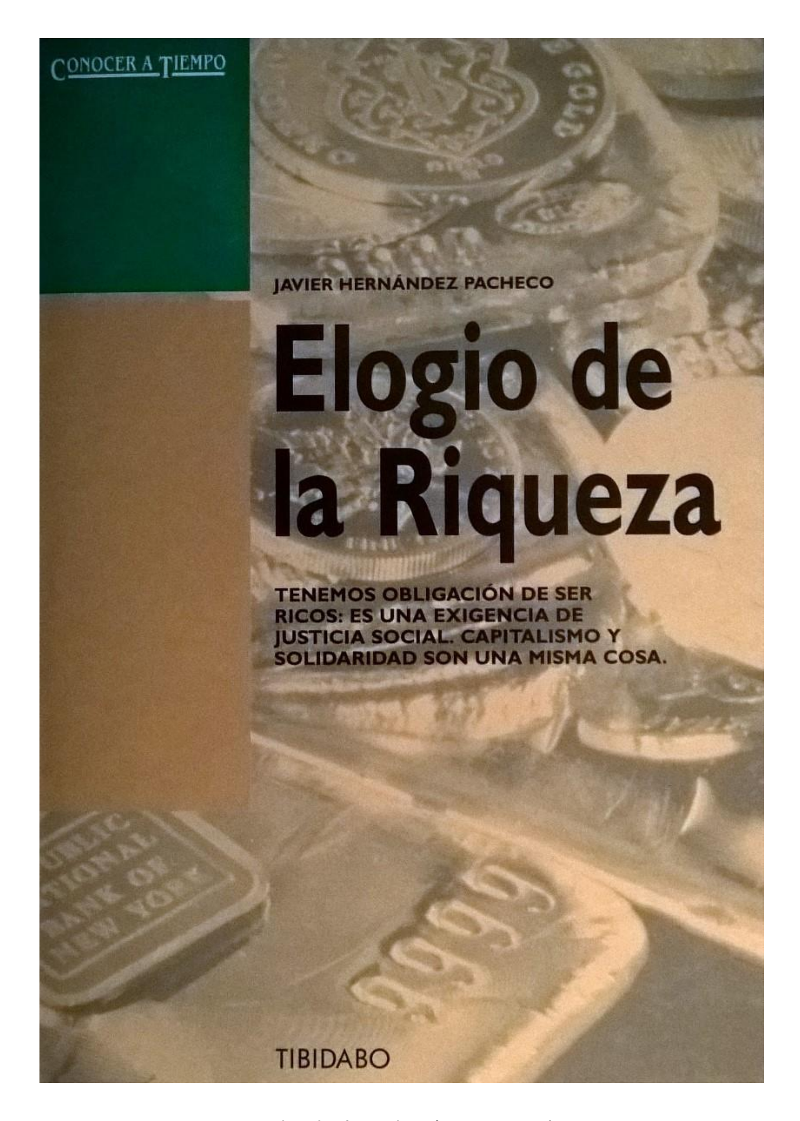
Obras, volumen VI

# ELOGIO DE LA RIQUEZA

## Elementos de filosofía de la economía




Barcelona 1991




Portada de la edición original

Primera edición: Marzo 1991

Muntaner 479. 4ª planta
08021 Barcelona
ISBN: 84-86421-78-0
Depósito legal: B-6.948-91
(Se indica la paginación de esta edición original)

# ÍNDICE

# INTRODUCCIÓN

Comienzo estas páginas con una confesión: a mí me gustaría ser rico. Realmente suena duro, improcedente, iconoclasta, y en cualquier caso como indigno de lo que soy, de un filósofo, de alguien que en la vida ha optado por la sabiduría como profesión, por las cosas «de arriba»; que aspira a vivir despegado de lo inmediato: de electrodomésticos, vehículos y vanas glorias, que es lo que mueve los mecanismos económicos de nuestra cultura. He aquí, pues, un filósofo que traiciona su profesión —en el sentido cuasi religioso de «profesar»— y declara sin ambages que a él le gustaría, ni más ni menos que ser rico. ¿Por qué no se hizo entonces agente de cambio y bolsa o registrador de la propiedad? —se preguntarán algunos—.

¿O es que —pregunto yo ahora— las cosas en este terreno están escandalosamente mal planteadas? Pudiera ser. Creo que mucha gente quiere ser rica. También los filósofos, pero no suelen decirlo. Por ello, creo también que si yo quiero ser rico y así lo digo, me veo obligado a decir por qué, es decir, a dar razón de mi deseo y a justificarlo desde mi profesión. Si un filósofo quiere ser rico, tiene que dar filosóficamente razón de su pretensión, sobre todo en la medida en que, según las pautas de nuestra cultura, dicha pretensión tenga un punto, como es el caso, de indisimulable escándalo.

Este libro quiere ser, por tanto, un descargo de conciencia. Sin embargo, si sólo fuese eso, difícilmente podría /6 pretender que mi editor me pagase por ello. Y no lo haría si ese descargo de conciencia no resultase interesante a un público más amplio. Es aquí donde tengo la secreta esperanza de dar con un filón que mejore mi situación, económica por supuesto. Porque lo que yo aquí quiero decir interesa a todos aquellos que, como yo, quieren ser ricos, pero, a diferencia de mí, no han encontrado la razón que justifique esa pretensión de un modo compatible con la conciencia que tienen de su propia humanidad. La consecuencia es, en efecto, la mala conciencia que asola a los agentes económicos de nuestra civilización; que se sienten, como se dice con una extraña mezcla de desprecio y admiración, «podridos de dinero».

Desde mi lamentable situación económica y con la esperanza de salir de ella, me dirijo entonces a los banqueros, al joven

economista que comienza su trabajo, al que ha hecho una fortuna en estos años gloriosos de la construcción y que ahora teme arruinarse con la crisis del Golfo, al que tiene una novia rica y considera eso en ella como uno de sus encantos, en fin, a todos aquellos —pocos— que hasta ahora han tenido suerte en su afán de enriquecerse, y a los muchos que de momento —como yo— no han dado con la tecla. Y me dirijo a ellos para intentar explicarles por qué su pretensión no es mala, sino expresión de la más noble humanidad, y bajo qué condiciones esto es así.

Creo que mi tono se ha hecho ya suficientemente provocativo. Los que me conocen saben que así me gusta escribir. Pero ya no es cuestión de una básica ironía de raíces psicológicas en el autor. Es que la iconoclastia es el arma adecuada para enfrentarse con el maniqueísmo que afecta a nuestra percepción de los fenómenos económicos. Un maniqueísmo que amenaza con encastrarse en este campo, buscando refugio en él al ser desterrado de tantas otras dimensiones de la vida humana. Así, por ejemplo, nadie consideraría hoy como indiferente o incluso maligno el ser corporal y sexualmente atractivo; y ello con independencia de las cualidades espirituales de una persona. Hubo épocas en /7 que moralmente así se pretendía, aunque la dinámica afectiva de los hombres actuase en su naturalidad al margen de esa artificiosa pretensión moral y considerase que era bueno lo que bueno estaba. Pues bien, esa naturalidad en la percepción de los valores está muy lejos de ser moralmente aceptada en el orden económico. No sólo es que, en contra del impulso natural, pocos están dispuestos a aceptar que ser rico sea un valor en una persona (no pretendo que sea un valor decisivo; quizás sólo a nivel de tener unos ojos bonitos), sino que moralmente, en el caso de un conflicto entre un país pobre y otro rico por ejemplo, tendemos a pensar que el rico es el malo.

Este maniqueísmo es grave porque, como señala Nietzsche, produce una inversión moral y hace que la ética se desarrolle al margen y en contra de los valores vitales. Hubo tiempos en que ser guapa era ya para una moral maledicente sospechoso de ser mala; y hoy lo sigue siendo el ser rico. Ahora bien, en ese extrañamiento de la vida, la moral no puede pretender dirigir, encauzar y ordenar una dinámica natural que no se deja enga-

ñar por esa inversión. Y el resultado es el amoralismo de lo natural. Lo que en otros tiempos ocurrió en la dimensión erótica de la vida humana, sigue ocurriendo hoy en la actividad económica, radicalmente desasistida por una reflexión moral —mejor diría yo: por paradigmas morales faltos de reflexión— que está básicamente en contra suya.

Insisto en que —ironías aparte— considero esto como algo tanto más grave cuanto que, dado el desarrollo de nuestra cultura, lo económico impregna hoy nuestra vida incluso con más fuerza que lo erótico. Y así nos va: hombres y mujeres trabajan, reclaman aumentos de sueldo, compran joyas, gastan fortunas en educar a sus hijos, firman letras, no llegan a fin de mes, quieren ser ricos, lo logran o fracasan, todo ello al margen de un ideal moral para el que el pan nuestro de cada día pertenece al orden de lo poco interesante, acerca de lo cual, si acaso, Dios proveerá. Como residuo de esa incomprensión moral de los afanes económicos, queda en los hombres la vaga mala con- /8
iencia de seguir ocupados con lo indigno, con el vil metal y la vana gloria.

Se dirá que pretendo de este modo algo así como extrapolar al ámbito económico ideas que Nietzsche ha planteado ya exhaustivamente respecto de la vitalidad en general. Algo de eso hay. Sin embargo, ubicarme cerca de tal progenitor ideológico sería aquí desconcertante, por cuanto mi intención no es en absoluto subvertir la moral y proponer algo así como la exaltación vital de los triunfadores. Estas páginas están también escritas por alguien que cree haber considerado muy en serio las maldiciones bíblicas sobre los ricos y la «opción preferencial por los pobres» que, siguiendo a su fundador, Jesucristo, la Iglesia asume como uno de los rasgos de su fidelidad evangélica. A esa doctrina me siento mucho más ligado, intelectual y existencialmente, que a los exabruptos nietzscheanos. Y sin embargo, sigo queriendo ser rico y justificar racionalmente la rectitud moral de dicho afán, o de su éxito allí donde alguien —no yo, hasta ahora— lo logre.

Y no se trata de «hacer compatible», a costa de debilitar doctrinas, las exigencias evangélicas con las de los afanes mundanos, en la línea de un pacto con los derechos de los económicamente fuertes. Se trata, más bien, en vez de armonizar contrarios por vía de disolución, de repensar con un poco más de

seriedad cuestiones que, como antes decía, me parecen faltas de reflexión. Quizás si esta reflexión se profundiza, la aparente inmoralidad de mi discurso no sea tal; y quizás también esa aparente contradicción entre el natural afán de riquezas y las exigencias de una moral de la generosidad, del desprendimiento y de la solidaridad, no sea sino el reflejo de un falso planteamiento moralizante.

Mas para ello habrá que leer este libro hasta el final. Y el editor y yo agradeceremos la compensación económica que por ello nos corresponde. Si al final no he conseguido convencer, espero siquiera hacer pensar al lector /9 sobre estas cuestiones, lo que nunca viene mal; o al menos hacerle pasar un rato agradable. Si tampoco eso consigo, la mercancía es defectuosa respecto de su intención; y cuente el lector con mi ayuda para conseguir que el editor le devuelva su malgastado dinero.

Sólo queda agradecer a mis alumnos y colaboradores del Instituto de Filosofía de la Economía, en la Universidad de Sevilla, su valiosa contribución a las ideas que aquí se exponen. Y a los amigos que me ayudaron a poner en marcha esta empresa: ¡muchas gracias!

Aljucén, Extremadura,
Navidades de 1990. /11

Capítulo I

# ¿QUÉ SIGNIFICA RIQUEZA?

CONSIDERACIONES ONTO-ANTROPOLÓGICAS

## *1. El sentido natural de la pobreza*

primera cuestión que quisiera abordar en este ensayo es la del sentido ontológico de la riqueza. Qué significa en absoluto ser rico, es de lo que se trata. Ahora bien, es éste uno de esos términos que tienen un claro sentido dialéctico, por cuanto su significado se determina por oposición a su contrario, que es la pobreza. Y esta oposición nos viene aquí muy bien, ya que quizás sea cierto que hay más pobres que ricos, o al menos que la pobreza es más inmediata como experiencia que la riqueza. Es posible que sepamos lo que es la riqueza en el deseo que tenemos de ella como algo de lo que primariamente carecemos. No parece por lo demás aventurado decir que es más original la experiencia de la pobreza, ya que todos nacemos necesitados y desvalidos.

En efecto, un niño es pobre. Su primera experiencia del mundo es la invalidez respecto de la satisfacción de sus propias necesidades, experiencia que se traduce en llanto, en grito desesperado, en exigencia de ayuda. Y así siguen siendo los niños, en las escuálidas fotos de regiones famélicas, los símbolos de la pobreza.

El niño es de este modo símbolo de la pobreza en tanto que es una vida insuficiente respecto de su propio desarrollo y plenitud. El niño es la vida que no se basta a sí misma. Podemos extrapolar en consecuencia: la pobre- /12 za es la insuficiencia de la vida respecto de sí misma, es lo propio de la vida necesitada y falta de recursos.

Aun a riesgo de aburrir ya al principio al lector, es necesario llamar la atención sobre la contradicción que aquí se encierra, en la idea de una vida insuficiente respecto de sí misma. En la plena miseria se suele hablar de una vida que «no es vida», es decir, de una vida que, abandonada a sus propios recursos, se convertiría en lo contrario de sí misma, a saber, en muerte. Y así le ocurre en efecto a la vida en su pobreza, que acaba a través de la enfermedad en esa muerte que la niega al final, pero

con una negatividad que ya está en su mismo origen. Con esa negatividad de la vida respecto de sí misma, tiene que ver esencialmente la pobreza. Se trata de esa amenaza original de todo lo que está vivo, por la que las cosas pueden salirle mal, por la que esa vida puede no llegar a su plenitud si faltan las condiciones de su desarrollo.

Es casi un común denominador de los moralismos antieconomicistas el achacar el afán de riquezas a una perversión cultural de la naturaleza humana, sugiriendo con ello que ese afán es antinatural, y que, por el contrario, lo natural es la vida sencilla que se basta a sí misma en el marco armónico de una naturaleza que da de por sí la plenitud. Creo que este planteamiento es erróneo y que, más bien, *en su inmediatez natural,* la vida es básicamente pobre, es decir, algo que tiene aún pendiente su madurez y plenitud como meta lejana que fácilmente no se logra. Es experiencia elemental que en el marco de la naturaleza es minoritaria la vida que alcanza la madurez necesaria para su propia reproducción. La naturaleza que vemos florecer es la punta de un iceberg que en su gran masa está formado por la vida fracasada en su natural incapacidad de alcanzar la plenitud, es decir, arruinada en su pobreza. Las flores que vemos, símbolo de riqueza, son muestra de una minoritaria vida triunfante, que en esa riqueza se ha elevado sobre las condiciones iniciales de penuria y escasez.

En este sentido, considerando la multitud de vida in- /13 dividual fracasada en esta insuficiencia natural, la imagen de una ubérrima naturaleza, de una matrona generosa, es un mito que, a la mirada subjetiva de la experiencia, debe dar paso al de una dura madrastra que sólo deja sobrevivir a los más capaces, a saber, de superar la natural insuficiencia, la pobreza. Culturas como las nuestras en las que la mortandad infantil (es decir, niños capaces de sobrevivir ahora y que antes morían) se ha reducido prácticamente a cero, son signo de riqueza, de que la vida del hombre ha superado la negatividad que la naturaleza representaba, como criba de pobreza en la que se arruinaba la vida débil.

La pobreza —y llegamos ya a características más reconocibles— es eso, que la vida, en nuestro caso humana, sufre en medio de la naturaleza, del calor si el sol aprieta, del frío en invierno, del hambre si hay sequía, de la enfermedad si hay pla-

gas; y fácilmente termina con la muerte en medio de esta natural intemperie.

## *2. La riqueza como vida lograda*

En la somera descripción que hemos hecho, fácilmente podemos deducir *a sensu contrario* que la riqueza es la superación por parte de la vida del límite negativo que la naturaleza en su penuria representa para ella. El niño bien alimentado, la flor que da fruto, la vida, en fin, que triunfa sobre su natural límite, se hacen así, en su espontaneidad, imagen de la riqueza.

Y obsérvese ahora algo sumamente importante para determinar la idea de riqueza que aquí sostengo: esa superación del límite negativo que la naturaleza representa es algo que la misma naturaleza, la vida, realiza como una superación de su propia negatividad, como un triunfo sobre sí, que no la saca de ella misma. La riqueza es la naturaleza lograda en sí y por encima del límite que ella es para sí sólo en su inmediatez.

Dos ejemplos, uno positivo y otro negativo, nos sirven /14 para aclarar este punto. Se trata de los jardines y de la artificiosidad. En el primer caso, vemos, en primer lugar, cómo riqueza significa para el hombre superación negativa del medio natural, en la forma de cuatro paredes y un techo que definen un hogar frente a la natural intemperie. Ser rico es de una forma elemental para toda conciencia humana tener una casa en la que no entre el agua, ni el viento frío, ni el sol en verano; que se pueda defender contra agresores, y en la que la vida, propia y de los «nuestros», se desarrolle segura, al abrigo de inclemencias. Frente a esa natural inclemencia, el entorno humano, y en eso consiste su elemental riqueza, es un entorno construido. Un paso más en esa riqueza es la urbanización, en la que la vida humana se concentra en sí misma, entre sus iguales y de espaldas a la naturaleza, separada incluso de ella por un muro, por puertas que se cierran a la puesta del sol, porque fuera habita en la oscuridad sólo lo inhumano: las fieras y los malhechores. Casa y ciudad son así etapas en el desarrollo de la vida humana en su riqueza.

Sin embargo, en ese volverse de espaldas a la naturaleza, el hombre niega en su riqueza la naturaleza que él mismo es. Es la tesis central de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilus-*

*tración.* La vida humana se hace artificial primero, cuando su entorno pasa a ser lo construido, pero artificiosa después cuando eso construido se convierte ahora en límite que lo cierra contra su origen natural. La artificiosidad es eso, otro límite, contra la naturaleza ahora, pero que afecta igualmente a la plenitud de la vida humana, haciendo al hombre sentirse extraño en un mundo super- y pseudo-humanizado —la Corte, p. ej.—, en el que se siente de nuevo desvalido y perdido, incluso amenazado por fieras, humanas ahora, mucho más temibles que las que dejó en su entorno rural. En esa artificiosidad la vida se empobrece de nuevo y se hace extraña a sí misma, de fácil fracaso. Y riqueza ahora es superar esa artificiosidad, que quiere decir, volver a la naturaleza. /15

Desde el siglo XVIII el hombre está empeñado en un proceso de renaturalización que, volviendo al ejemplo arquitectónico, ha convertido el jardín en verdadero signo de riqueza, allí donde la casa, la simple casa y sobre todo los pisos acolmenados, son vistos como aisladores, como algo estrecho que encierra la vida en sus propios límites. También se derriban las murallas y en su lugar surgen parques, que mientras la ciudad crece se convierten en naturaleza digerida en el seno de la vida urbana. Una ciudad es tanto más rica cuanto más se parece ahora a la naturaleza que quiso superar. Del mismo modo, es la otra casa, la del campo, la que es verdadera expresión de riqueza.

Así, en la necesidad de superar la artificiosidad en la que descarrila la primera y provisional superación de la naturaleza, el hombre necesita sentir de nuevo esa naturaleza como su hogar propio. Volvemos así a lo que dejé sentado al principio de este epígrafe: la riqueza es victoria sobre lo que la naturaleza tiene de límite, pero lograda por la naturaleza misma. Es decir, es el triunfo de la naturaleza sobre su propia limitación original. En un jardín la casa, y en un parque la ciudad, se muestran como lo que son, como formas ricas de la vida misma, como naturaleza que se recoge en sí una vez superados sus límites.

La imagen paradigmática de la riqueza vuelve a ser la naturaleza, en su espontaneidad, con su frescura propia. Pero no como inmediatamente se da en el origen, sino como es en sí misma resultado de un cuidado desarrollo, como plenitud lograda con esfuerzo. Es la naturaleza con dueño la que se hace imagen de la riqueza.

### *3. Hombre y mundo: la propiedad*

La riqueza es un fenómeno muy complejo, tiene que ver con muchas cosas: con joyas, con dinero, con viajes, con el lujo, con tarjetas de crédito, con medios de trabajo y producción. Pero en sus mil caras no podemos olvidar, /16 si queremos entender su sentido propio, que todas esas manifestaciones de riqueza son formas de un fenómeno más elemental que se refiere a las relaciones entre el hombre y el mundo. Es una cuestión de entorno.

Por eso carecen de sentido las afirmaciones moralizantes en el sentido de que la «verdadera» riqueza es algo interior, y que desembocan al final en la bizarra pretensión de que esa «verdadera» riqueza es la pobreza. La riqueza tiene que ver esencialmente con la exterioridad del mundo. Es pobre el que en el mundo se siente arrojado como en un medio extraño. Se trata aquí de la imagen del vagabundo. Con toda la riqueza poética de esta imagen, que representa algo así como una libertad virgen, la atracción que guarda es falsa, pues se presenta como imagen de la riqueza pretendiendo que su hogar es el mundo en su más vasta amplitud. Lejos de ello, el vagabundo es el hombre sin hogar, que nada tiene que guardar y que por eso —como dice la Odisea— en nadie despierta confianza. Es en realidad el hombre sin mundo, para el que la naturaleza es exterioridad indiferente y con la que apenas guarda relación de humanidad, sino una meramente animal, cuyo máximo valor es la supervivencia. Por no querer más que vivir, el hombre en ese estado se animaliza hasta llegar a ser en los basureros pariente de bichos carroñeros. Es una de las más tristes imágenes que puede dar de sí la humanidad, en una degradación que empezó el día que un hombre abandonó su hogar sin fundar otro.

Frente a esta imagen, es rico el que en el mundo se siente en casa, como en algo propio. Sentirse el «dueño del mundo», en esto consiste la sensación de riqueza. Mientras que el pobre es vida en medio de la naturaleza, de una naturaleza indiferente, en la que lo mismo es sur que norte, el rico tiene un mundo, diferenciado en sus contornos desde un centro del universo que es quizás un sillón de orejas frente a una chimenea. En este sentido, lo que hace de la «naturaleza» un «mundo» es un proceso de colonización esencialmente ligado a un hogar al que

siempre se vuelve. El mundo es para el hombre rico el in- /17 menso jardín de su casa, y su riqueza es ese mismo mundo que se extiende desde su hogar.

La imagen que tenemos ahora es la del viejo ranchero que se sienta en el porche de su casa a fumar su pipa mientras contempla cómo el sol se hunde en tierras que él puede llamar suyas. Este mundo acogido bajo un porche, guardado en la interioridad de un hogar es lo que constituye esencialmente la riqueza en la forma de propiedad. Porque la riqueza es la interiorización como *mi mundo* de la exterioridad natural. Eso se llama apropiación y sin ella no hay riqueza.

Poco a poco se va poniendo de relieve cómo esa riqueza tiene una esencial relación con la idea de sujeto, es decir *conmigo.* Soy rico si puedo llamar *mías* cosas que no son yo. Enriquecerse es para la vida superar sus propios límites e incorporar como suyo lo que hay más allá de ellos. Se enriquece uno cuando aprende a hablar un idioma que antes no entendía, cuando se adueña de una técnica de trabajo, cuando alguien a quien quiere le dice que es «suyo». Mi casa, mi mujer, mi coche, mi finca: esas son mis riquezas.

Por ello, un mundo sin propiedad es sustancialmente pobre, por la sencilla razón de que la riqueza, por su propia naturaleza es algo subjetivo y no objetivo. No es cuestión de que determinadas necesidades estén satisfechas —en un asilo por ejemplo—, sino de que el entorno de un hombre sea reflejo de lo que él como sujeto es, de que el mundo sea despliegue de una interioridad individual. Sólo así es ese mundo riqueza, en la medida en que yo puedo decir que esa riqueza es mía.

De ahí el error del comunismo cuando piensa que puede objetivarse —es decir, desubjetivarse— socialmente la riqueza. De ahí también la dificultad de los sistemas diluidos de propiedad, como las cooperativas y, en el seno mismo de la sociedad capitalista, las sociedades anónimas, que fácilmente se convierten mediante un proceso de atomización del capital en riqueza sin dueño, es decir, a la larga, en falsa riqueza. De ahí que los pequeños in- /18 versores no se sientan propietarios, tampoco por tanto responsables de su propiedad, sino tan sólo ahorradores. Y el ahorro no es sino riqueza aplazada, es decir, no realizada todavía. Rico se siente el accionista cuando le saluda por su nombre el conserje de la empresa; y algunos males de la so-

ciedad capitalista tienen que ver con la imposibilidad de recuperar así subjetivamente una teórica propiedad que hace igualmente teórica la riqueza.

## *4. Riqueza y trabajo*

El carácter subjetivo de la propiedad y con ella de la riqueza, es algo que no se pone de manifiesto en la mera titularidad jurídica, en la que se refleja un status y no un proceso. La ciencia jurídica puede en este sentido definir todos los tipos de propiedad colectiva que quiera, pero en ellos se diluye necesariamente un proceso de apropiación que es siempre subjetivo e individual, porque resulta de las relaciones con el mundo de una actividad subjetiva que es en todo caso la de una libertad concreta. Ésta es la verdadera fuente de la riqueza y se llama trabajo.

Desde este punto de vista, la riqueza es el resultado de la domesticación y apropiación del mundo que realiza la libertad mediante el trabajo. Esta domesticación es la transformación de la naturaleza, extraña y salvaje, en *mi mundo,* mediante su incorporación a la *domus,* al hogar. La vida de la naturaleza, en un principio extraña, se convierte en mi vida, en reflejo de mi actividad.

Hegel, cuya paternidad sobre las ideas que aquí se exponen se habrá hecho ya evidente a los ojos del experto, sitúa en el trabajo la mediación necesaria en este proceso de domesticación y apropiación de lo natural. El trabajo es el medio por el que el hombre transforma la naturaleza en su mundo. Es, pues, el principio de toda riqueza.

Se pone así de manifiesto el carácter dinámico de los procesos de apropiación. De nada vale llegar al confín del mundo, a las Indias o a los bosques de Oregón, plantar /19 una bandera y decir: esto es mío. No es uno con ello más rico que antes o que el trampero que pasó por allí sin pensar en hacerse dueño de nada. La naturaleza no se deja apropiar por un acto jurídico de toma de posesión. Esa apropiación es sólo efectiva si yo hago de esa naturaleza reflejó de mi vida; y para ello el hombre ha de empeñar todo su esfuerzo por incorporarla a su existencia por el trabajo. Es preciso lograr que la tierra produzca sus frutos como resultado de un ayuntamiento en el que es el hombre

quien pone la semilla, hasta que los frutos de la tierra lo sean también de su trabajo, suyos, riqueza propia.

El trabajo conquista la tierra. Pero hay aquí un símil muy hermoso si entendemos esta conquista en ese sentido erótico, propio de culturas primitivas, que está en la raíz de todos los mitos de la fecundidad y que entiende la tierra como mujer, a la vez que entiende también la fecundación biológica de la mujer como toma de posesión.

Es importante señalar este sentido erótico del trabajo para diferenciarlo de la mera explotación, que es sencilla y llana esquilmación de lo muy poco que la naturaleza da por sí misma. Ocurre esto en la minería, que implica siempre una propiedad pasajera, que termina en los tristes paisajes de cuencas abandonadas. Y más claramente en la exhaustiva explotación de bosques, en la aniquilación industrial de las focas, ballenas o bancos de peces. Se trata aquí de un trabajo que no tiene interés en la propiedad, de un trabajo vagabundo y pasajero que no crea riqueza estable, por lo mismo que empobrece la naturaleza. Es el trabajo del que con razón abomina nuestra actual sensibilidad ecologista, como un trabajo que mata y cuya conquista es violación. No es así como un varón conquista a la madre de sus hijos, ni como un labrador ama la tierra que cultiva y considera propia. Este trabajo amoroso se dirige sobre lo que vale con el afán de cuidarlo, de sacar de ello el máximo fruto, un fruto que, en este caso la tierra igual que la mujer, no darían por sí mismas. Es la mirada amorosa del trabajador la que ve arro- /20 zales en las marismas de un delta, rebaños en praderas desiertas y molinos en el cauce impetuoso y destructor de un torrente. Es que, justo al contrario, el trabajo amoroso enriquece la naturaleza al conquistarla, la hace fecunda, verdadera naturaleza.

No deja de ser fascinante lo que evidentemente va aquí mucho más allá del símil y echa sus raíces en los arquetipos de la vida patriarcal, hoy tan denostada. En ellos se entiende el amor como trabajo de conquista, que pide un marco de propiedad para desarrollarse; y ese trabajo es *eros,* ciertamente como amor a la tierra, pero movido por la mujer, para la que se construye una casa, con sus graneros y cobertizos, en los que, desde el hogar así fundado, se realiza el proceso de apropiación. Por eso, la propiedad, la tierra, los medios de trabajo, al menos los

fuertes brazos y la ilusión de conquistar con ellos el mundo, son factores tan eróticos como es productivo el amor.

Es posible que en nuestra cultura, en la que poco a poco va perdiendo su sentido la división sexual de funciones, esto esté cambiando, más deprisa por supuesto que la base genética acumulada en millones de años. Pero hay muchas cosas que aún hoy hay que saber mirar con cariño en las más profundas estructuras de nuestra humanidad, si es que queremos entenderlas y no despreciar nuestra propia naturaleza. Así ocurre, por ejemplo, que según esta naturaleza la riqueza, más en el varón que en la mujer, o al menos la capacidad de producirla, es un factor erótico de primer orden; porque ninguna mujer se entrega con gusto a quien no le ofrezca garantías de supervivencia al fruto de su vientre. Y del mismo modo, es importante, también más para el varón, que la mujer sea en cuanto tal hermosa, como garantía de salud biológica y, en consecuencia, de una descendencia probable para la que tenga sentido conquistar la tierra. Hombres capaces de riqueza y mujeres hermosas que den sentido al afán de lograrla: ésta es la base instintiva de nuestra humanidad ancestral. Lo demás es cultura, razón, esfuerzo ético; y en virtud de ello se puede querer a un inútil o a una /21 fea. Pero es mejor cuando estas cosas, cultura, moral y naturaleza ancestral, caminan juntas.

## *5. Riqueza y familia*

Esta proximidad entre erotismo, trabajo y riqueza tiene como consecuencia la biologización de la riqueza y su esencial ligazón con la familia. Creo que es un error de gravísimas consecuencias desconocer esta ligazón y su alcance. Formulado de una manera provocativa, pienso que sólo la perspectiva de fundar una familia despierta en el hombre el afán de riqueza, y sólo los hijos le hacen ver la imperiosa necesidad de ser inmensamente rico.

Me veo obligado aquí a despachar objeciones en contra con una cierta premura y sin la discusión que merecerían si la metodología fuese científica y no meramente ensayística. Es cierto en este sentido que hay solterones multimillonarios, o personas con familias destrozadas que continúan con un sano afán de enriquecerse. Cabría considerar, por ejemplo, las ventajas

de la soltería para un especulador en bolsa, que apuesta su fortuna como en el póquer, sin miedo a la ruina, de modo que esa inmensa fortuna pueda ser considerada como superflua e innecesaria, de igual forma como su trabajo es en el fondo un juego. Pero estos fenómenos no anulan la tesis que quiero sostener, y es que un hombre solo puede hacerse rico, pero no necesita serlo; mientras que un padre de familia lo necesita, aunque jamás alcance la soñada riqueza. Sí se acepta esto, resulta plausible la tesis de G. Gilder en *Riqueza y pobreza,* a saber, que una sociedad de padres de familia generará a la larga más riqueza que otra de hombres a los que son ajenos los compromisos familiares.

Y es que una persona sola no tiene más afán que la supervivencia, o disponer de los ingresos necesarios para mantener el tren de vida que desea. Pero para eso, para «vivir bien», no hace falta ser rico. Basta una fuente regular de ingresos, y gastar con alegría todo eso que se in- /22 gresa. Mas riqueza es otra cosa que capacidad de gasto, es toma de posesión de la tierra, y ello supone conquista y trabajo. Y hay además otra cosa importante: la verdadera riqueza tiene como característica la inmensidad, y carece por tanto de sentido referida al estrecho marco temporal de una vida solitaria. Sólo los hijos abren hacia el futuro un horizonte ilimitado e inmenso frente al cual tiene sentido el afán de enriquecerse.

Esto precisa de una más detallada explicación. En primer lugar la inmensidad. No se puede ser un poco rico. Se es rico cuando la vida ha superado la medida de su límite, de su negatividad. La riqueza es lo que está más allá de toda carencia, se refiere a la plenitud de una vida perfecta. Dicho de otro modo, la riqueza tiene razón de omnipotencia. Si aparece un problema, el rico dice: resuélvase, sin reparar en costes, sin tener que renunciar a otra cosa para alcanzar lo que desea. Ser rico es situarse por encima de toda economía: quiere decir no tener que hacer cuentas, estar más allá de los números, de la medida. Por eso toda verdadera riqueza es inmensa, y por eso hay tan pocos ricos.

Pues bien, para el hombre solo no tiene razón de ser esa inmensidad, porque en cualquier caso el horizonte de su existencia está cerrado, es decir medido, por la previsión de la muerte. Es un sabio tópico del moralismo: los días están conta-

dos; la muerte limita el alcance de toda ambición y hace que carezca de sentido acumular una inmensa capacidad económica. Si acaso puede uno prever los problemas que se le van a plantear y calcular la fortuna necesaria para resolverlos. Ése sería el límite de la riqueza racional. Otra cosa seria esforzarse sin sentido. No son especulaciones vacías. Si el horizonte de la vida humana se cerrase con la muerte, el esfuerzo trabajador de los hombres, la ilusión de llevar su riqueza al límite de la inmensidad, hubieran sido mucho menores y el progreso de la humanidad, que es resultante de los múltiples esfuerzos, se hubiese quedado mucho más corto.

Son los hijos los que en el horizonte de la historia abren la vida del hombre más allá de los contados días /23 de su existencia. Y en consecuencia son los padres de familia los trabajadores capaces de pensar inmensidades. Las grandes fortunas son por ello familiares: los Rothschild, los Rockefeller, los Krupp, los March. Y es que para un hombre los hijos son el eslabón que lo liga al fin de los tiempos, al esperado triunfo final de la vida sobre la totalidad de sus límites. Y es en este horizonte escatológico donde tiene sentido un afán infinito, un querer más y más.

Y aviso ya que me parece fariseísmo el escándalo moral sobre esta ambición, que no es otra que la de la vida misma por superar constantemente sus límites, por intensificarse al infinito. La vida es autosuperación, crecimiento más allá de todo obstáculo. Y la riqueza no es otra cosa que la incorporación del mundo, que en un principio era naturaleza hostil, a la propia interioridad como reflejo de esa actividad, propia de un sujeto, que se llama trabajo. Y si la vida del hombre recibió en su origen el mandato divino de crecer y multiplicarse, este mandato tiene como corolario el mandamiento de trabajar hasta llegar a dominar la tierra, hasta que el hombre pueda decir que el mundo es suyo y este mundo deje de ser límite que encierre su actividad y se convierta en reflejo de su gloria, En conclusión, el mandato de vivir obliga al hombre a pretender ser rico, inmensamente rico. Es por tanto obligación moral de todos los ricos el multiplicar su riqueza; de ello, sobre todo a los que la recibieron heredada, se les pedirá cuentas al fin de la historia. Porque sólo así, de generación en generación, da fruto el trabajo de los hombres respecto de su último fin, que es el dominio absoluto de la tierra, su plena humanización. Tres cosas aparecen en la

Escritura como signo de bendición divina: la paz de la conciencia y el respeto de los hombres, la numerosa descendencia y la multitud de las riquezas. Esto, con más fuerza que cualquier reproche moralizante, es palabra de Dios.

Poco a poco intentaré mostrar cómo toda riqueza tiene un carácter social. De momento mi afirmación vale sólo para los que estén convencidos de ello. Pero creo que esta /24 obligación de multiplicar la riqueza recibida hacia un potencial infinito, es algo que la misma sociedad debe exigir de sus agentes económicos. Deberían aplazarse los impuestos sobre transmisiones patrimoniales, es decir, sobre las herencias familiares los años suficientes para ver si el heredero multiplica el patrimonio, y entonces levantarle el impuesto, o doblárselo si es que en las nuevas manos, indignas de sus antepasados, el patrimonio se hubiese devaluado.

Esta propuesta puede ser un disparate fiscal. Sin embargo, yo considero suicida la filosofía impositiva que pretende gravar esas transmisiones patrimoniales hasta extremos de poner en cuestión fortunas cuyo sentido está en mantenerse abiertas a un incremento potencialmente infinito al pasar de padres a hijos. La sociedad que así actuase le quitaría sentido al afán de enriquecerse, dándole la razón al nihilismo moralizante que limita con la muerte las posibilidades de acumular fortuna. Con ello crearíamos una sociedad desaforadamente consumista y en la que carecería de sentido el ahorro, la acumulación de capital. Pues ya se sabe la conclusión, cínica como en todo nihilismo, del citado moralismo: «comamos y bebamos, que mañana moriremos». Sólo los padres de una familia que espera —ya sea con una intuición implícita— llegar hasta el Juicio Final para dar cuenta de su continuo esfuerzo, mueren trabajando.

En relación con lo dicho anteriormente, nuestra sociedad se encuentra con vistas a su ulterior crecimiento económico con el doble hándicap que resulta de desestabilizar el compromiso erótico entre el hombre y la mujer, por un lado, y de debilitar el lazo generacional entre padres e hijos, por otro. En el primer caso, la sexualidad personalmente descomprometida y el divorcio fácil hacen que el matrimonio haya perdido relevancia como marco económico. Y en cuanto al paso de la familia multigeneracional a la estrictamente celular, en la que la responsabilidad económica de los mayores termina con el primer sueldo

de los jóvenes, hace que apenas llegada la edad /25 madura un hombre pierda incentivos para seguir trabajando y no tenga otra preocupación que garantizar lo mejor posible el consumo necesario para una dorada jubilación. La desfamiliarización de la actividad económica limita entonces el sentido del esfuerzo económico a la capacidad de consumo de los sujetos trabajadores, ampliada si acaso durante algunos años por la necesidad de mantener una más bien escasa prole. Y resulta entonces que, en contraposición a épocas pretéritas de indudable fecundidad, el fin de la actividad económica se circunscribe al consumo inmediato de bienes y servicios, y no se extiende a la progresiva capitalización necesaria para poder ofertarlos. El paso de una economía de ahorro, generadora de fortunas e inversiones, a una economía de consumo, de la inmediatez, tiene que ver con la desvinculación del trabajo humano del futuro, y esto a su vez con la sociología de la familia y con la moral sexual. La despersonalización y desmatrimonialización del sexo, y ligada con ello, la falta de generosidad a largo plazo de los padres hacia los hijos, terminarán por hacernos más pobres.

## *6. Riqueza, subjetividad y libertad*

Con esto que parecen digresiones al borde de lo curioso, vamos recorriendo con un cierto desenfado metodológico ese campo de la actividad económica de los hombres, a la vez que vemos sus complejidades y vericuetos antropológicos. Así espero que a la altura de este epígrafe podamos ya precisar algunas cuestiones importantes para nuestro intento. Como hemos visto, la situación original del hombre en medio de la naturaleza es la pobreza. En el seno de la naturaleza los seres vivos, amenazados por circunstancias adversas, intentan sobrevivir adaptándose a dichas circunstancias, buscando lo que se denomina un nicho ecológico, un agujero de viabilidad en medio de una naturaleza generalmente hostil. No actúa así el hombre. Él, ante el reto de la hostilidad ambiental, lejos de adaptarse a con- /26 diciones cambiantes, modifica esas condiciones hasta hacerlas reflejo de su propia dinámica interna, es decir, hasta convertir el ámbito externo en medio para el despliegue de la propia vitalidad. Se trata de la lucha de la libertad con sus límites natu-

rales, hasta transformar esos límites en medios de sí misma, en instrumentos de su desarrollo.

Así es el mar un límite para la vida del hombre. El mar es originalmente inviable. El reto de la libertad consiste en convertir ese límite en medio del propio desarrollo. Y resulta que lo que era obstáculo se convierte en riqueza, hasta el punto de que la «salida al mar» se hace condición de supervivencia. El significado de esto es palmario: la actividad del hombre, marinera en este caso, invierte las condiciones y hace del obstáculo riqueza. La libertad ha incorporado, es decir, ha subjetivado, el límite objetivo; ha convertido en punto de apoyo de su propio desarrollo lo que antes era obstáculo de dicho despliegue. Lo que media en esta inversión es el trabajo. Hemos hablado anteriormente de que el trabajo es conquista de la fuerza natural, originalmente contraria al hombre. Pero es una conquista *sui generis,* donde no se trata de oponer a la naturaleza la fuerza de la libertad, sino de utilizar en pro de la libertad la fuerza de la naturaleza. El ejemplo nos lo proporciona en la lucha el judo. En esta técnica de combate no se trata de tener más fuerza que el contrario, sino de invertir a favor propio esa fuerza originalmente contraria, hasta que el más hábil se proclama vencedor gracias a la fuerza del enemigo. Del mismo modo, el labrador que pone un dique a un torrente, no solamente anula la fuerza de ese torrente en lo que tiene de negativa, sino que, usándola, por ejemplo, para un molino, la integra en su propio proyecto creador y la invierte así en favor propio. Ciertamente es necesario al principio un mínimo de fuerza contraria, un esfuerzo en el trabajo. Pero progresivamente el trabajo consiste en conjuntar a favor propio un concierto de fuerzas, hasta conseguir que la naturaleza, según su tono propio, termine cantando la canción de la libertad. /27

De este modo decimos que mediante el trabajo, la actividad libre del hombre integra subjetivamente en su propio proyecto la exterioridad de las fuerzas naturales, hasta hacer de la naturaleza *su* mundo, el medio de su propio despliegue. En este proceso la libertad domestica el mundo, lo convierte en su casa, lo humaniza; ese mundo se hace reflejo de la libertad, espejo de la acción del hombre; deja de ser lo extraño y se convierte en lo propio.

Esta apropiación, mediada por el trabajo, es la fuente de la riqueza. Ese mundo que antes como naturaleza era amenaza y que ahora se ha convertido en medio integrado en un proyecto, es lo que llamamos riqueza, propiedad productiva, que da frutos en favor de la propia existencia. Ese mundo, convertido en albergue de la libertad, conformado por un proyecto de humanidad, es el reflejo de mi propia actividad. En eso consiste la riqueza, como entorno natural subjetivamente integrado.

Es curioso en este sentido observar lo siguiente: vivimos en una sociedad económicamente muy desarrollada, en la que el concepto de riqueza ha evolucionado en un sentido comercial y monetario que estudiaremos posteriormente. Hoy se es rico en virtud del dinero, del capital productivo que se posee, de los bienes y servicios de los que en virtud de ese capital uno puede disponer. Lo importante es la liquidez en cuenta corriente; y ya veremos por qué esto es así. Y sin embargo, en una sociedad más monetaria y comercial que industrial y agrícola, hay algo telúrico que ancestralmente sigue ligando el sentido de la riqueza a la posesión de la tierra, por poco productiva que sea. El extender el brazo diciendo «esto es mío», referido al menos a los cuatro muros de un hogar, continúa siendo el gesto paradigmatico del rico. Hay mucho en ello de esa actividad de la libertad que de forma visible se va plasmando en naturaleza, al incorporarla a la vida de una familia. Este pozo lo excavó mi bisabuelo, esta huerta la hizo mi abuelo, mi padre amplió así la casa, yo quiero hacer todavía esto, y a mis hijos les quedará por hacer aquello: de este modo la libertad, actuando sobre la naturale- /28 za, va incorporando mundo, haciendo de él el fruto de su historia.

Esto es riqueza. En un sentido que tiene poco que ver con rápidas fortunas de especuladores y en el que suenan, más bien, ecos de libertad, de ilusiones, de riqueza en el sentido más noble, humano y poético del término. Libertad plasmada en mundo a través del trabajo: de eso se trata. Y por eso la riqueza es un retrato del hombre que se esculpe en barro de la tierra. Por ello, ya puede perder importancia en una economía desarrollada la producción agrícola, que la posesión de tierras con una casa en medio, continuará siendo siempre el modelo paradigmático de propiedad y el símbolo primario de la riqueza.

## *7. El sentido natural de la riqueza: una consideración ecológica*

Hay además otra importante razón por la que el propietario agrícola seguirá siendo el rico paradigmático. La mencionamos antes y quiero volver sobre ella, porque se trata de insistir en la decisiva unión que la riqueza mantiene con la naturaleza aun después de superar su original carácter negativo. Este punto es clave para incorporar en la teoría que vamos desarrollando la mentalidad ecologista, como justa matización contemporánea a una riqueza que no puede volverse contra la naturaleza en la que tiene su origen, un origen que, en lo que tiene de positivo, en absoluto puede ser superado.

Es posible que a este respecto durante algún tiempo, a lo largo del siglo XIX y parte del XX, hayamos perdido un tanto el sentido real de las cosas. Hemos puesto el ideal de riqueza en la consecución de una máxima productividad a cualquier coste. La industria fue así durante un tiempo la imagen del «poder» económico: chimeneas humeantes, bienes producidos como medios de una cada vez mayor productividad, es decir, máquinas, ferrocarriles, obras públicas capaces de generar más y más ener- /29 gía. Se trataba de incrementar las capacidades productivas y de reducir todo lo real a medio de una libertad incrementada al infinito, en una infinita potenciación de las habilidades humanas. Ésta es la gran denuncia que ha lanzado la Escuela de Frankfurt —Horkheimer, Adorno, Marcuse— sobre la exacerbación industrialista de nuestra economía. En aras de una productividad que se establece como máximo valor económico, el mundo en su totalidad se ve reducido a medio. Nada es fin en sí mismo, todo tiene un único valor: su utilidad respecto de una eficacia máxima, que, convertida ella misma en fin, ya no sabe para qué sirve; ya que el hombre, que debería ser el beneficiario último de esa productividad, termina siendo integrado también como medio de una universal maquinaria, que ya no reconoce otro valor que su buen funcionamiento. Desde esta perspectiva, el mundo, y muy especialmente la naturaleza, incluido el hombre que forma parte de ella, se convierte en desierto, en mero material explotado. Y el resultado son las ciudades colmena, donde al hombre sólo se le permite ser pieza de maquinaria; la naturaleza como materia prima o vertedero;

y en general la falta de respeto a todo lo que es original, espontáneo y, en virtud de su intrínseco valor, inútil. Hasta que al final el hombre termina por reproducir en esa maquinaria alienante y extraña, entre sucios paisajes y malolientes residuos, la jungla amenazante de la que quiso huir al principio con su trabajo. Todo ello para afirmar sobre todo límite una libertad que en su pretendida infinitud se hace abstracta y termina por no ser de nadie, por ser el absoluto poder del Sistema.

Este análisis no deja de ser escalofriante en su plausibilidad, sobre todo a la vista de los resultados en parte catastróficos de la revolución industrial en lo que se refiere al deterioro del medio ambiente y la más que dudosa calidad de vida que resulta de ella. Como consecuencia, y a la búsqueda de una naturaleza perdida y maltratada, expulsada de nuestras vidas, se ha desarrollado en los últimos decenios una mentalidad ecologista, que no /30 puede sino ser bienvenida. Pocos retos intelectuales y científicos más relevantes que éste, tiene planteados la humanidad contemporánea. En concreto, cómo ganar en respeto a la naturaleza, que es respeto a la naturalidad de vida, sin desandar con ello ese camino de la emancipación del hombre respecto de su medio que ha representado la revolución industrial: éste es el problema teórico y práctico que debemos plantearnos. El hombre no es un bicho entre los bichos que tenga que buscar un nicho como una pieza más en el seno de un sistema ecológico. Ya lo hemos dicho: el modo humano de respetar la naturaleza no está en la servil sumisión a sus leyes, ni en el reconocimiento de su supremacía ontológica frente a la libertad.

En este sentido, el brillante análisis de la Escuela de Frankfurt y el ecologismo más radical que lo sigue, sacan en mi opinión las cosas de quicio cuando en una supuesta dialéctica libertad-naturaleza, consideran que uno de los dos términos ha de triunfar sobre y contra el otro; y culpan de los males ambientales a un afán de afirmación subjetiva que, según ellos, no puede sino devorar lo natural y que termina necesariamente arruinando las condiciones naturales de toda vida, la humana inclusive. Desde este planteamiento, se hacen sospechosos los avances tecnológicos, en tanto que incrementan un poder industrial necesariamente perverso; las obras públicas pasan a ser vistas como cicatrices en el «amable» rostro de la naturaleza; y el progreso, en definitiva, se considera como una marcha

que debe ser detenida, ya que su natural fin no puede ser otro que la apoteosis destructiva de una libertad nihilista.

En contra, pienso que la alternativa a ese progreso de la libertad, que en cuanto implica una potenciación de los medios de trabajo es necesariamente un progreso tecnológico, no es otra que la vuelta a la miseria de la naturaleza. Un nicho ecológico, estrictamente suficiente para la supervivencia de la especie, es lo que encuentra bajo el puente un vagabundo. Aunque en un mundo ecologista /31 tendríamos que pensar en puentes más bien derruidos y con goteras, como restos de una anterior civilización que ya sólo la hiedra dignifica. Alimentos generosamente aportados por la tierra sin ayuda de fertilizantes, son hoy un lujo en los países ultra-avanzados; pero su generalización supondría la vuelta al hambre, a la insuficiencia de la tierra para alimentar a una humanidad que sería excesiva, al menos durante el tiempo que la renacida mortalidad infantil y las guerras necesiten para realizar el correspondiente ajuste ecológico. Esto son exageraciones, pero en ellas se refleja la exacerbación propia de un ecologismo regresivo cuya principal falta, en mi opinión, radica en desfigurar la razón de una equilibrada y justa conciencia ecológica.

La clave está en darse cuenta de que el desarrollo de la libertad y la prosecución de la riqueza no se dirigen en contra de la naturaleza, sino en contra de sus condiciones negativas, que lo son respecto de la vida del hombre, pero también respecto de la naturaleza misma. Desde este punto de vista, liberarse de las amenazas naturales es liberar la naturaleza hacia sus mejores posibilidades. Sólo así, y no en su mediatización negativa, se enriquece la libertad en y con la naturaleza, a la vez que la humaniza. Es la diferencia que hay entre deforestar un monte y explotarlo según su propia naturaleza. Sólo en el segundo caso nos enriquecemos nosotros, a la vez que cuidamos la riqueza natural, estudiando las condiciones de su propio desarrollo. No podemos confundir la riqueza y la apropiación, con ese consumo aniquilador que es el principio de la pobreza, de la descapitalización del mundo. Por ello, para una equilibrada conciencia ecologista, la conquista de la naturaleza es su amoroso cuidado, cultivo y cultura, en los que la naturaleza se hace medio para el desarrollo de la libertad, a la vez que, por medio del trabajo que esa libertad aporta, alcanza en su humanización su pleni-

tud como tal naturaleza. La naturaleza se libera en la naturalización de la libertad; y sólo quedan atrás, destruidas en este proceso de síntesis, las condiciones negativas en /32 las que en su inmediato contacto, ambas, naturaleza y libertad, eran contrarias.

Quisiera hablar aquí de un ecologismo cultural para el cual el ideal, tanto del naturalismo como del humanismo se plasma en un jardín, verdadero signo de la riqueza. Se trata también de un ecologismo agrícola y ganadero, amigo de cultivos, de técnicas que ayudan a la tierra a producir. De un ecologismo, por tanto, que gusta de encontrar en el paisaje, como su mejor tesoro, las huellas de la libertad y los frutos de la tierra que el trabajo fecunda.

Volvemos al principio de este epígrafe: por esta razón tienen la propiedad de la tierra y el trabajo del agricultor algo paradigmático respecto de toda riqueza, algo que obliga al final a los financieros a comprarse un rancho, para poder extender la mano y decir «esto es mío», mientras con orgullo se señala una naturaleza en fruto, enriquecida y que enriquece. En un mundo donde parece que se busca la máxima productividad, el valor que siguen conservando paisajes de escaso rendimiento es signo de esperanza para una humanidad que no olvida que la riqueza no puede ser sino custodia amorosa de la vida y que sólo existe donde verdea la naturaleza.

## *8. La perversión avarienta de la riqueza*

Seguramente muchos lectores quedarán desconcertados si a continuación escribo que, en mi opinión, un correcto ecologismo implica considerar el lujo como verdadera expresión de la riqueza. Como nos estamos moviendo en un contexto valorativo en el que la riqueza es considerada como buena, la conclusión es que el lujo es algo bueno. Con otras palabras: la naturaleza, una vez superadas sus condiciones inmediatas de negatividad es en sí misma lujosa, y en eso consiste su riqueza propia.

Para entender lo que aquí quiero expresar, hemos de considerar que la riqueza o valor propio de una cosa se /33 puede considerar de modo relativo o absoluto. Lo que tiene valor relativamente lo tiene por otra cosa y no por sí mismo; y ese valor se llama utilidad. En definitiva, la crítica que la Escuela de

Frankfurt dirige sobre el industrialismo entendido como cosmovisión es que no reconoce más que ese relativismo de la utilidad; de modo que todo vale en tanto que sirve para algo. Desde este punto de vista, no hay más riqueza que la pluralidad de medios, la disponibilidad de cualquier cosa, incluidas personas, para un progresivo incremento de la eficacia. La conclusión de este relativismo del valor, no puede ser más desoladora: el mundo se convierte en un desierto funcional en el que, en el fondo, la riqueza se ve devaluada al ser reducida a pieza de mecanismo, en una función que le es extraña.

Toda riqueza tiene algo de esto. Ser rico en este sentido es disponer de muchos medios de producción, en definitiva, disponer del mundo como medio para realizar el propio proyecto. Desde esta perspectiva se ha interpretado la idea de riqueza como poder. Se habla así de potencia económica. Y en este sentido se puede interpretar también el mandato bíblico de dominar la tierra. Quiero ya avisar cuál es el final de mi reflexión. Considero que esta perspectiva es insuficiente y que el verdadero sentido de la riqueza está en el juego. Pero para llegar ahí hay que sopesar hasta dónde llega la razón de esta idea funcionalista de riqueza.

Ser rico es un poder, frente al cual el mundo se muestra como lo disponible, como instrumento de ese poder. Es rico el hombre cuando hace de un torrente fuerza de un molino, del viento marino fuerza de propulsión de su barco, de las entrañas de la tierra calor de su hogar, e incluso de otros hombres servidores de sus designios. Apropiarse es entonces instrumentalizar, servirse de imponer a lo poseído una función primariamente extraña a su naturaleza. Y este afán de instrumentalizar llega tan lejos como ambiciosa es la libertad en su pretensión inalienable de hacerse infinita. Sólo cuando la totalidad del mundo se convierte así en una máquina a mi servicio, inte- /34 grada como medio de mi autorrealización, sólo entonces supera la libertad sus últimos límites y se hace inmensa, y yo soy inmensamente rico. ¿O no?

Pues no, dicen los frankfurtianos. Esta noción de riqueza, en su carácter dialéctico se invierte en su contrario siguiendo el curso de su propia dinámica. Ya lo dijimos antes, y es por lo demás evidente, que el mundo así entendido se desertiza; y al final es la voluntad señora de un páramo, en el que ella misma

se muere de hambre. Los miedos ecologistas de una universal desertización, de una «vertederización» del mundo, tienen su apoyo en algo que ya nos muestra la experiencia; y son teóricamente lógicos frente a una voluntad que no entiende otra riqueza que la que le roba a las cosas en un proceso de explotación. Frente a semejante idea de riqueza como poder de manipulación, el reflejo natural de todo aquello que quiere tener valor en sí mismo, es el miedo. Por eso nos dan miedo los ricos; por eso, en su conflicto con los pobres, nos impulsa la solidaridad a pensar que son malos y a temer que se acabe cumpliendo también en nosotros el triste sino de una universal esclavización.

Pero es que también los ricos deben tener, y van teniendo ya, miedo de sí mismos. El proceso de esa universal instrumentalización comienza poniéndose en marcha a favor de una infinita voluntad subjetiva. Pero termina volviéndose dialécticamente contra el sujeto al que debía servir; y lo instrumenta igualmente, hasta anularlo y hacerse poder impersonal que no sirve sino a sí mismo. Es la imagen del rico que ya sólo sirve a su riqueza, que en su afán del más y más, termina él mismo siendo instrumento de una riqueza que se ha hecho ya de nadie. Es el obsesivo propietario de un negocio que llega el primero y sale el último de la fábrica, para el que ya no hay hogar ni juego con los niños, que no escucha trinar los pájaros ni sabe de vacaciones, para el que no hay descanso y que termina sus perros días con un infartó de miocardio y como la peor víctima de su propia riqueza.

Ocurre esto también con el ahorro en el proceso de ca- /35 pitalizacíón. La riqueza, entendida como disponibilidad de medios, carece al final de sentido en sí misma. Ser rico no tiene más sentido que serlo más, y entonces ocurre la última perversión: no sólo el rico se convierte en siervo de su riqueza, sino que la misma riqueza se ve relativizada y se hace simple en medio de sí misma, instrumento de su propio incremento. Esa riqueza mediatizada, que es en realidad su propio contrario, es el ahorro, el capital puesto en el banco, al servicio de otro proyecto; es riqueza servil, como el bracero que entrega su trabajo a otra libertad a cambio de un interés. O es, se dice, inversión; o sea, riqueza, que era fin, convertida en medio. En ambos casos la riqueza se hace ella misma indisponible: el que tiene toda

su riqueza a plazo fijo o convertida en maquinaria, no puede ni ir al cine. Si la obsesión es el ahorro, el poner la riqueza como medio de sí misma, esa riqueza es sólo la de un futuro que hoy no es; y es en el presente lo contrario de sí misma: miseria. Y así, los ricos ahorrativos pueden convertirse en miserables. Es la imagen del avaro; pues en eso consiste la avaricia: en el sacrificio de la riqueza en aras de sí misma.

### *9. Una apología del lujo: la esencia de la riqueza*

El avaro es el rico que es pobre, el falso rico, el rico que en su incapacidad de gozar de sus riquezas revela la miseria de su corazón. Pero no descalifiquemos aquí con demasiada rapidez. Hemos puesto del lado de esta avaricia muchas cosas buenas e incluso virtuosas: la industriosidad, el espíritu de sacrificio, el ahorro, la inversión, la apuesta radical por el futuro. Es posible que toda riqueza humana tenga un punto insuperable de avaricia, que el moralismo, que se pasa ahora a las filas del derroche, debería mirar con más respeto. Volveremos sobre ello, aunque concedamos aquí que la imagen descrita es amenazante para otros y en sí misma perversa. /36

Frente a ella, la riqueza tiene que ver con reconocer en las cosas un valor absoluto. Contra el relativismo por el que todo tiene un valor de utilidad en función de otra cosa, la verdadera riqueza está en lo inútil, en la generosidad que permite a las cosas el lujo de ser sí mismas. La auténtica riqueza es lujo, y en ella se pone de manifiesto la grandeza del hombre.

Veamos qué le pasa al avaro, al hombre industrioso y ahorrador, y por qué se comporta así llevando su riqueza a la contradicción. Es preciso para ello comprender el proceso en el que se ha hecho rico y en el que no logra superar su pobreza original. Se trata aquí del síndrome del abuelito tan rico como tacaño, que justifica su avaricia diciendo que él «ha pasado mucha hambre», mientras que sus nietos «no saben lo que cuesta el dinero». El avaro es el rico que mantiene en el fondo de su alma la conciencia de su pobreza, que fue quizás en sus años mozos el marco en el que maduró su carácter. Por eso su riqueza no es riqueza para él sino instrumento para mantener lejos una pobreza por la que se siente originalmente amenaza-

do, sin darse cuenta de que de ese modo no la mantiene lejos, sino en la entraña de su propia conducta.

Pero, en la medida en que somos hombres que nacieron desnudos y arrojados entre estertores de dolor en medio de una naturaleza hostil, todos somos un poco así y sabemos en el fondo del alma que toda riqueza es precaria, siempre poca, instrumento provisional para llegar a una riqueza definitiva que está por venir, en un futuro por el que hay que sacrificarse. La avaricia, el desmedido afán de ahorro y de mediatización de todo bien, es signo de un pesimismo existencial que valora negativamente cualquier riqueza como insuficiente.

Y es que para ser rico hay que haber nacido rico, es decir, sentirse originalmente rico. De otra forma, se percibe la riqueza adquirida como ajena, como un cierto robo, del que tenemos que dar cuenta o que a su vez nos pueden robar. De ahí la radical diferencia de actitudes ante la propia riqueza que resultan de la educación y que /37 dependen de si esa riqueza es algo que se da por supuesto, o bien parece algo así como un milagro siempre a punto de esfumarse.

Podemos hablar así del rico original; y su virtud se llama señorío, o sencillamente «clase». Mientras que para el pobre el mundo es una amenaza que debe ser reducida, para el rico original nunca ha existido esa tensión con el ambiente, que siempre ha sido *su* mundo. El rico original es un hombre «de mundo», del suyo por supuesto, y nunca ha tenido que «enfrentarse» con la naturaleza. Por eso su relación con el mundo no tiene la forma del trabajo, que siempre tuvo para los señores algo de deshonroso.

Una vez más, el moralismo, desde un planteamiento burgués ahora, salta pronto a descalificar esta actitud señorial como parasitismo, sin querer entender que se pone aquí de manifiesto una dimensión moral que merece el máximo respeto, porque en ella el hombre manifiesta la conciencia que tiene de su dignidad como algo superior a una naturaleza de la que es originalmente dueño. Y ello sin necesidad de apropiación ni conquista, y sin necesidad por tanto de reducir negativamente esa naturaleza a medio de la propia supervivencia.

La dignidad moral del señor está en que sus relaciones con la naturaleza no son dialécticas, porque no necesita llenar con ella su propia vaciedad original, ni tiene que mediatizarla para

solucionar el problema de su existencia. Por tanto, no consiste su riqueza en el empobrecimiento de la naturaleza; pues esa riqueza es en él algo original. Por lo demás, por lo mismo que no necesita trabajar, el rico original no instrumentaliza la naturaleza, y sus relaciones con ella no son funcionales. El rico original es un artista, y no se apropia de lo que ya es suyo en el origen, sino que enriquece con su trato. Su acción primaria es el derroche de lo propio: el reparto de riqueza.

A veces se siente uno obligado a explicar cosas obvias. Es un poco molesto. Pero es en este caso necesario, dado el cúmulo de prejuicios que cargan sobre estas cuestiones. /38

Con el rico original nos estamos refiriendo a un tipo antropológico, a una figura paradigmática, similar al príncipe azul por ejemplo, y en absoluto a una figura social, a un «hijo de papá» (ése es otro tipo interesante, pero no inmediatamente relacionado con éste) o a un rey determinado, que bien podría ser más avaro que un usurero. Se trata de algo que todos llevamos dentro, y que predomina más o menos, según el carácter, la educación y la forma de vida. Es un tipo ideal, un paradigma. Y en cuanto tal representa a una clase, la aristocracia, sólo idealmente, sin garantía alguna de que ese tipo se realice en un individuo de ella y sin impedir que lo encontremos en otras. Pues bien, el rico original, que nació señor del mundo, ve ese mundo como su propio reflejo, es más, como despliegue de su propia riqueza. No es que sea rico por haberse apropiado del mundo, es que el mundo es la exuberancia hacia fuera de su propia riqueza interna. Holanda fue una conquista del hombre a la marisma costera; hoy ya no es eso, es un jardín en el que se pone de manifiesto la riqueza de un país, hecha ya original en el olvido de su difícil historia. Holanda es un lujo. Del mismo modo, el hombre comienza construyendo una casa que es albergue frente al agua, el frío y el calor externo. Se trata de aislar. Si acaso la naturaleza entra por detrás, en forma de corral, como ámbito de domesticación, o de huerto, necesario para la supervivencia. Pero esa casa campesina guarda en su pobreza el temor frente a la naturaleza: la puerta es rotunda, las ventanas pequeñas, expresión de que el hombre sólo se siente dueño de lo que guarda en la intimidad del hogar, y ve lo externo como amenaza. La relación con la naturaleza es aún dialéctica: o se afirma ella contra nosotros, o nosotros contra ella. Obsér-

vese, por el contrario, las actuales casas de campo, reflejos de una humanidad originalmente rica: puertas abiertas, ventanas amplias, incluso en países fríos, porque la potencia calefactora ya no es temerosa; y la vida familiar ha salido del hogar al porche, porque las mejores horas del día, las bien soleadas, son ahora momento de so- /39 laz, no de trabajo en los campos, de los que la familia volvía antes a refugiarse a casa sólo en las frías horas de la noche. Y el jardín no está detrás como huerto necesario, sino delante, como valiente apertura de la casa al mundo, desde su propia interioridad. Es curioso: mientras el huerto es conquista necesaria de una naturaleza mediatizada que entra en casa por la puerta de atrás, el jardín es despliegue superfluo de una naturaleza generada *ex novo,* creada casi de la nada; y sale de la casa, como los hijos, por la puerta de delante. El jardín no es domesticación, es invento creador de lo innecesario, es puro lujo y juego: naturaleza creada de la nada. El hombre agricultor, porque fue pobre, tiene que apropiarse de la naturaleza y domesticarla; ciertamente la enriquece en el proceso, la hace más fecunda; pero su propia riqueza es siempre precaria, siempre pendiente de lluvias y sequías, agobiada por el esfuerzo. El hombre jardinero, que llega a ello por ser originalmente rico, no se apropia de nada extraño, sino que genera lo nuevo, es él el origen de una riqueza que, lejos de ser mediatización, consiste en la liberación exuberante de novedades. Su riqueza, absolutamente innecesaria, no está en lo útil, en lo necesario para su supervivencia, sino en lo que tiene valor por sí mismo y no sirve para nada, como la gloriosa inutilidad de una rosa. En el primer caso, la riqueza es lo útil y su principio la mediatización de la naturaleza que realiza el trabajo. En el segundo, la riqueza es lo lujoso, y su principio es el juego: la actividad propia de los originalmente ricos, que así reproducen la relación que Dios tiene con el mundo. En el primer caso surge el ámbito de la tecnología; en el segundo, el del arte.

La verdadera riqueza se muestra, pues, en su esencial inutilidad como lujo. Aquí es donde esa riqueza es lo que pretende ser, un fin en sí mismo, algo de por sí valioso, no en virtud de otra cosa, ni siquiera en relación con las necesidades del hombre. Si en el primer caso los signos de la riqueza son las máquinas, los regadíos, las avenidas bulliciosas por las que los hombres van al trabajo; en el /40 mundo terminado de lo lujoso sus

signos son las joyas, las flores, los palacios como orgullosa muestra de inutilidad, y los parques donde los niños juegan.

### *10. El sentido festivo y sacro de la riqueza*

Trabajo y juego: aquí está la clave de esta doble dimensión antropológica de la riqueza, la diferencia entre un agricultor y un jardinero, que es la diferencia entre el que tiene que hacerse rico y el que ya lo es. El trabajo es esforzada relación de dominio, conquista de lo distinto, apropiación de la naturaleza. Mediante ese trabajo la naturaleza se convierte en medio, en instrumento disponible, que potencia el trabajo, lo hace más eficaz y capaz de enfrentarse de nuevo con más poder a la naturaleza. Y así sucesivamente. Mediante ese trabajo el hombre va logrando que la naturaleza pase de ser lo distinto a ser lo propio, reflejo de la subjetividad trabajadora, de la libertad esforzada del hombre; y así se convierte la naturaleza en riqueza. Ahora bien, la subjetividad que de este modo se refleja en el mundo, es la originalmente pobre, la que tiene necesidades; y ese reflejo entonces es un reflejo de pobreza: consiste en la funcionalización por la que la naturaleza se hace servicio para esas necesidades. De este modo, independientemente de todo lo dicho acerca de un cultivo que es cuidado amoroso, hay un punto insuperable de empobrecimiento en el trabajo, que tiende, en la medida de la pobreza de su sujeto, a ser explotación.

Frente a esto, el juego es también una relación del hombre con su medio que se hace conformadora del mundo y en la que asimismo se refleja la acción subjetiva de la libertad. Pero esa acción, a diferencia del trabajo, no tiene como principio una subjetividad imperfecta y necesitada, sino una libertad que actúa desde su propia suficiencia. Una tal libertad no reduce a servidumbre, sino que libera su objeto haciéndolo reflejo de su propia rique- /41 za. El juego enriquece el medio en el que se desarrolla y se hace así arte. El arte, a diferencia de la técnica, enriquece el mundo al hacerlo reflejo de la libertad. Y lo transforma así en lujo, en algo humano y a la vez, en tanto que la libertad reflejada es infinita (el mundo no constituye límite alguno para ella), divino. El juego hecho artista hace del mundo algo glorioso. Ese mundo, que no es límite, es paraíso: la síntesis entre Dios y la naturaleza.

De este modo la verdadera riqueza se nos muestra como algo divino en el mundo. Sólo Dios es en plenitud la libertad perfecta cuya relación con el mundo es acabadamente juego creador de lo distinto. Por eso es la riqueza, la de los lirios del campo, algo divino en las cosas, independiente de toda utilidad; y algo por lo que las cosas, frente a la necesitada libertad de los hombres, pueden exigir respeto. Hay así una riqueza, absoluta en el fondo de las selvas del Amazonas, que requiere la mirada reverente de los hombres.

Sin embargo, sacaríamos una conclusión errónea si viésemos ahora dos ideas de riqueza, una espontánea, divina, de flores y pájaros; y otra fatigosa, humana, de máquinas y obras públicas; y las entendiésemos además como contrapuestas, incluso la segunda como amenaza de la primera. Esto sería un error; y no sólo porque también el hombre es de algún modo, en el que se refleja su origen divino, libertad perfecta y en consecuencia capaz de crear y de reflejar con su arte en el mundo la gloria de lo divino. De igual modo lo es porque ambas ideas de riqueza no rompen la unidad original del concepto: no se trata de dos riquezas distintas, y menos contrapuestas.

En este sentido, es más cierto que entre estas dos concepciones de riqueza hay una continuidad esencial en la que la una es coronación y perfección de la otra: el juego del trabajo, el lujo de lo útil, el ocio del negocio. Al igual como en la Creación, origen de toda riqueza, podemos hablar del esfuerzo de Dios en seis días, y de su descanso y recreo en el séptimo, del mismo modo la esencial conexión /42 de ambas ideas de riqueza podemos verla en el sentido de la fiesta.

La fiesta es el fin del trabajo. No sólo porque se deja de trabajar, sino también porque en ella se logra lo que con él se pretendía. Termina el trabajo allí donde ha alcanzado su perfección. Ya hemos visto cómo el trabajo es enriquecedor, en tanto que reduce el límite externo de la naturaleza. Los esfuerzos de la labor, el tirar al sembrar el grano en campo abierto, la angustia por el hambre posible al mirar el cielo seco mientras el trigo crece, todo eso se integra en el granero, en la vida del labrador como riqueza, tras la siega. Y comienza entonces la fiesta del trabajo logrado: la fiesta de la cosecha, en la que los campesinos dan gracias a Dios por el fruto de su trabajo. En él la reflexión ya no es forzada, y lo que fue trabajo se convierte en jue-

go, en baile, en corro. La riqueza ya no es áspero esfuerzo, ni inversión, ni ahorro; pasa a ser dispendio y derroche, adorno y guirnalda; consiste en tirar la casa por la ventana, como se dice. Y es que el campesino triunfante, y con él todo aquél al que sale bien su trabajo, se siente señor del mundo, reconciliado con él como *su* mundo. Y su relación con ese mundo no es la explotación, sino el recreo en lo que así, gracias a su trabajo, se ha hecho fecundo.

Es importante señalar el carácter sacro de la fiesta y con ella de la riqueza lograda. Y es que esa fiesta es, como hemos dicho, algo «glorioso». El trabajo triunfante, superados ya sus límites y habiendo integrado la naturaleza como mundo, fruto de la propia espontaneidad, se siente inmenso, infinito. Y en esa infinitud, el trabajador, consciente de que también han sido superados sus propios límites, se sabe de algún modo colaborador de la fuerza creadora de Dios. En la riqueza y como acción de gracias, el trabajador, que ya es artista, músico, bailarín, se siente hijo de Dios, y en cuanto tal legítimo propietario del mundo en cuya creación colabora.

Pero esta continuidad entre los dos tipos de riqueza descritos va mucho más allá de la obvia consumación de /43 la una en la otra. Efectivamente se hace evidente en este punto terminal, cuasi escatológico, que es la fiesta. Pero en esta apoteosis final del trabajo en juego y arte, se pone de manifiesto una connaturalidad esencial entre ambas formas a lo largo de todo el proceso de integración y transformación de la naturaleza en riqueza. La fiesta no es patrimonio del fin de la cosecha, ni siquiera del Domingo, sino que, como reflejo de una riqueza original que está, junto con la pobreza, en el origen de todo trabajo, hay en ese trabajo algo originalmente festivo, independientemente de su logro final o porque ya está consumado en cierta medida en el momento en que comienza. Por eso no es el trabajo sólo esfuerzo y fatiga, sino también juego, que permite cantar mientras se siembra, aunque estén lejos e inciertos los frutos. Y por eso es el trabajo, a la vez que explotación en razón de la pobreza de su origen, también cuidado y cultivo amoroso. Y si funcionaliza lo que absorbe, no por ello ha de ser esa funcionalización forzada esclavización al servicio de las necesidades propias, sin respeto por las de la naturaleza trabajada. Al contrario, en virtud de la riqueza original del que trabaja, se ha-

ce ese trabajo creador; arte y juego, ya en el origen: respeto a las cosas que utiliza. Y así se hace el trabajo artesanía, embelleciendo lo útil, convirtiendo en obra de arte y en lujo lo necesario. Y las secretarias adornan con plantas las oficinas, y el campesino gusta de tener limpio su tractor. En cacharros de cocina, en la más vulgar cerámica, aparece entonces el lujo del adorno; y el ingeniero se siente orgulloso de lo hermoso, de lo gracioso incluso, que resulta su puente. El trabajo, que integra el mundo en el proyecto del hombre en aras de su eficacia, sólo es empobrecedor en la medida en que sea pobre su sujeto. En la medida contraria, en que el hombre es originalmente, como hijo de Dios, señor de la creación, su trabajo es ya juego creador en el origen, y enriquece el mundo, dejando en él las huellas de una humanidad señorial, ya desde los primeros cacharros de la cultura campaniforme.

Pero es que todavía hay más, mucho más, en esta co- /44 originalidad, propia del hombre, de riqueza y pobreza. Es la original dignidad del hombre como hijo de Dios lo que nos impide «adaptarnos» a la naturaleza y conformarnos con nuestra igualmente original pobreza. El hombre es en su origen un príncipe desterrado, el hijo pródigo entre medio de puercos y pasando un hambre indigna de él. Por eso tiene que hacerse rico, tan inmensamente rico como inmenso es su señorío, incluso en la tristeza de su destierro. El conformismo, la conducta adaptativa del resto de los vivientes, es para él indignidad; y en ella se mantendría la insoportable tensión de su original contradicción. Llegar a ser rico es una exigencia de nuestra filiación divina. Por ello, el hijo pródigo tiene que volver a la casa del Padre. Toda una tradición moralizante ha entendido esa vuelta como abandono del mundo, del «reino de los cerdos»; y ese abandono como pobreza, que es «verdadera» riqueza.

No es así. Y no lo es porque la naturaleza guarda en su estado original una contradicción de la que debe ser rescatada, porque es divina en su origen, pero está fuera de Dios, igualmente fuera de casa. Como hijo que también es de la naturaleza, el hombre no puede abandonar a su madre, y su vuelta a casa ha de ser también reconciliación del mundo con Dios. Dicho de otra forma: esa vuelta al Padre tiene que hacerse en el mundo, realizando en él la imagen divina que está en su origen, hasta que llegue a ser gloria de Dios. Y con estos principios on-

to-teológicos tiene que ver el afán humano de enriquecerse, haciendo de esa naturaleza mundo propio; pero propio en lo que el hombre tiene de infinitud (de ahí le viene su título de señorío), y por tanto ese afán lo es a la vez de divinizar y enriquecer el mundo. Riqueza tiene que ver con santidad: no es lo mismo, pero tiene que ver. Y el eslabón entre ambas es el trabajo. Como es también el trabajo eslabón entre la naturaleza y un mundo glorioso, hecho paraíso, reflejo de Dios, un mundo en el que ya no hay límites; un mundo perfecto, en definitiva, que es riqueza en sí mismo y para el hombre, y que, siendo en su perfección resultado de la Obra creadora de Dios, es /45 también en el curso de su historia fruto del trabajo con el que los hombres colaboran en la culminación de esa Obra, la cual, aún hoy, mientras haya en el mundo miseria, está por concluir.

No pretendo con todo esto haber determinado acabadamente un concepto unívoco de riqueza, ni mucho menos haber proporcionado una definición. Pero creo que se ha esbozado un panorama fundamental, un paisaje conceptual en el que cobran contornos ciertas ideas económicas básicas —trabajo, instrumento, lujo, propiedad, necesidades, etc.— que nos ayudan a entender qué significa ser rico. Se trata, si se quiere, de ideas muy elementales, en las que difícilmente se reconoce la complejidad de la economía moderna y de lo que supone en ella hacerse rico. Pero creo que es bueno así al principio. Y cuando más adelante acudamos a ejemplos más cercanos a nosotros que los agrarios aducidos hasta ahora, será importante que no perdamos de vista lo que hemos visto en este nivel elemental, tan olvidado por antiguo en nuestra especie, pero del que se nutren en definitiva todas las representaciones míticas y ancestrales de la propiedad, de la riqueza y del señorío sobre el mundo, que es de lo que se trata cuando queremos ser ricos. /47

Capítulo II

# SOCIEDAD E INTERCAMBIO

ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL COMERCIO

## *1. Exabrupto inicial contra un consenso falaz*

Riqueza tiene que ver con propiedad; es apropiación subjetiva de bienes, hecha por una persona individual. Por eso consiste en la titularización diferencial de esos bienes: lo *mío* no es tuyo, y lo *nuestro,* no es vuestro ni de ellos. Esto es esencialmente así; y de ahí resulta la universal sospecha de insolidaridad que se dirige sobre los ricos, que se han apropiado de partes del mundo en detrimento de la riqueza común, y que —más peligroso— aún pretenden —también eso es esencial a la riqueza— extender a la totalidad del mundo ese título excluyente de propiedad.

La conclusión parece evidente: es interés colectivo de la humanidad, es decir, interés social, frenar a los ricos, a los intereses individuales de los poderosos, ya que son necesariamente insolidarios. Hay que debilitar el sentido fuerte de la propiedad, añadiéndole una función social que la restrinja en favor del bien común; eso si no debe ser sencillamente prohibida como robo a la comunidad. Nace así, desde estas consideraciones, uno de los más sólidos tópicos de nuestra cultura económica: el del original conflicto, no ya de clases, sino entre el interés individual y el bien común, entre la libertad y la justicia, entre la iniciativa privada y la sociedad, entre el liberalismo y el socialismo. Sobre este tópico se asientan ahora principios in- /48
cuestionables (¿o incuestionados?) de acción política. En resumen, se trata de que ese conflicto social básico se dirimiría en detrimento de la justicia, a favor de los más fuertes, es decir, de los ricos, si los pobres no se defienden y, sobre la fuerza de su mayoría y apoyados en el sufragio universal, no conquistan el poder político. Este poder político —en esto consiste esa defensa— tiene como misión garantizar los principios éticos de justicia y solidaridad frente a los depredadores instintos de los intereses económicos, egoístamente individuales. Y para ello debe corregir esas tendencias interesadas, controlando la dinámica de la propiedad, y sobre todo asumiendo a través del

sistema fiscal la misión moral de redistribuir la riqueza. Si se considera —esto se suele conceder— que en la generación de esa riqueza tiene un cierto protagonismo el afán individual de enriquecerse (es decir, el egoísmo), entonces se respeta políticamente la propiedad privada, al menos el mínimo necesario para no matar con ese egoísmo la gallina de los huevos de oro, es decir, la fuerza productiva de una riqueza que debe ser generada antes de poder ser re-distribuida. La iniciativa privada se consiente entonces, pero siempre bajo el control ético del poder político.

Con estas ideas en la cabeza, sabiamente administradas por políticos, periodistas, curas y maestros (es decir, por los oficiantes de lo público), el electorado va año tras año a las urnas. No es de extrañar que en el mundo, sobre todo en los países ricos y capaces de fuertes administraciones públicas, se haya instalado un férreo socialismo, o como se dice, una economía mixta o una economía social de mercado. Y ello con independencia de que ese poder lo administre un partido de tradición marxista, democristiana o, como significativamente se denomina ahora, popular. Da igual, se trata de principios consensuados. Y a los partidos liberales no les queda otra salida que predicar en el desierto de la marginalidad política, o pactar astutamente con el consenso, convirtiéndose en bisagra entre los distintos tipos de socialismo. /49

Desde el ostracismo político al que está hoy condenado el liberalismo, pero desde la dignidad que da al intelectual el no tener que pactar con nadie porque nada pretende que no sea decir lo que piensa que es verdad, quisiera hoy, en este año del centenario de Adam Smith, denunciar ese consenso, por muy universal que sea, como una de las más falaces patrañas producidas por la historia de las ideas; como una criatura deforme engendrada en la debilidad mental por la pereza de una sociedad de consumo que busca en un asfixiante sistema de seguridad social refugio para su falta de generosidad y sacar del subsidio lo que es incapaz de producir con su trabajo.

Perdón por el poco académico exabrupto. Pero creo que ante tan escandalosa situación son necesarias primero las palabras fuertes. A continuación vienen los argumentos.

## *2. La división del trabajo y del comercio*

Podemos postular, sin necesidad de que haya existido nunca, un tiempo original, prehistoria de la actividad económica, en el que el hombre, en su lucha por sobrevivir en un medio hostil, trabajaba solo y para sí mismo. Cazaba solo, recolectaba solo, fabricaba solo los instrumentos necesarios para ello, y, como vulgarmente se dice, él se lo guisaba y él se lo comía. El sentido de la propiedad, sobre los utensilios, sobre el fruto del trabajo, sobre todo sobre los territorios de caza y recolección, podía ser excluyente y tenía sentido que así fuese. Entonces los hombres siempre se andaban peleando. Pero ocurrió un día en ese tiempo del «érase una vez», que dos hermanos estuvieron a punto de morir de hambre. El uno era un hábil cazador, experto en seguir rastros y feliz cuando estaba en el bosque; pero se daba muy mala mano para fabricar el material de caza necesario, se aburría además en la tediosa soledad de su choza y ni siquiera era capaz /50 de cocinar lo que cazaba. A su hermano le pasaba lo contrario; incluso le daba miedo el bosque, pero era sumamente hábil haciendo flechas. Así ocurrió que en su juventud casi se mueren de hambre. Les salvó el que ambos eran generosos, y como eran hermanos, eran también sensibles el uno a las necesidades del otro. Y así, cuando uno no tenía qué comer, el otro le llevaba lo que había cazado; y cuando éste se quedaba sin flechas, su hermano —favor por favor— le daba las que a él le sobraban. La diferencia de sus caracteres y lo poco equilibrado de éstos respecto de las necesidades de cada uno, les había llevado al borde de la insuficiencia. Pero he aquí que, gracias a su mutua generosidad, esa casi fatal monotemática diferencia, se convirtió en su gran tesoro. Al principio al uno le bastaba un tercio del día para hacer lo que hacía bien, y se esforzaba tediosamente y sin rendimiento en hacer lo otro necesario —fabricar flechas o cazar— para que lo primero tuviese sentido. Ahora resultaba que como se pasaban todo el día cazando o fabricando flechas, hacían el triple de flechas y cobraban el triple de piezas de lo que cada uno necesitaba; o sea, que tenían para los dos, y aún les sobraba un tercio. Se encontraron, pues, con que, gracias a su mutua generosidad, *y por haber dado cada uno al otro,* tenían al final más que al principio; ahora les sobraban piezas y flechas y habían pasado de un

régimen de subsistencia a otro de excedentes. Sorprendidos por estos excedentes y habida cuenta de que les sobraban, decidieron regalárselos a un vecino. Éste también se sorprendió mucho al principio, porque antes siempre estaban peleándose y se robaban la caza. Pero como se siguiesen repitiendo los regalos, ese vecino ya no salía de caza, ni hacía flechas, sino que se pasaba el día fabricando cacharros de barro para cocinar, tantos que no sabía qué hacer con ellos y comenzó también a regalárselos a los hermanos. Y así se hicieron amigos: todos daban a los otros la mayor parte de lo que tenían, pero en vez de perder por ello, cada vez tenían más, y se iba extendiendo así el ámbito y el número de los que /51 mutuamente se regalaban cosas. Y nació un reino de hombres ricos y felices, que se interesaban todos por todos y que se llamó Mercado. *Commonwealth* (riqueza común) se llama en otros sitios. Con este reino, en el que todos los que aportaban algo tenían más de lo necesario para vivir, comenzó la historia de la economía.

Bueno, esto es un cuento bienintencionado. Pero no lo es que hace poco yo fui a ver a un maestro albañil que debe hacer unas obras en mi casa. Hablamos de eso que había que hacer y de lo que costaba la oferta que me hacía. Me gustó esa oferta y estaba a la altura de mis posibilidades retribuirla adecuadamente. Y así se lo dije: que me gustaba. Y aquel hombre me miró a los ojos y me dijo: «para mí es importante que esté Vd. contento; estoy aquí para servirle». Insisto en que esto ocurrió de hecho; y yo también le miré a los ojos y sé que ese hombre no mentía, que me estaba diciendo lo que sentía; y me sentiría yo un mal hombre si no le doy en forma de retribución económica la parte de mi trabajo (de lo que a mí me han retribuido por él) que corresponde como pago a su generosidad. Los dos nos sentimos buenas personas, nos dimos la mano y cerramos el trato. Y a pesar de eso... la mayoría de la gente piensa que el motor de la vida económica es la explotación del hombre por el hombre.

En absoluto pretendo aquí sostener que no existan las malas personas, y que esas malas gentes no interfieran en el complejo mundo de los intercambios económicos de modo fraudulento, sacando de ese intercambio más de lo que en él aportan. Se produce entonces una relación de explotación, de injusticia, en la que el intercambio es desventajoso para una de las partes. Lo

que sí quiero decir es que este tipo de relación fraudulenta es, en principio, ajena al hecho original del comercio, cuya esencia es importante que determinemos aquí.

Y es importante entender qué es el comercio, porque, en contra de lo que a primera vista puede parecer, la actividad comercial es el principio de la vida económica, el origen del dinero, la condición de posibilidad de la /52 acumulación de capital, lo que da sentido a la propiedad. Y si no entendemos en su radicalidad el sentido antropológico de una sociedad de intercambio, toda ulterior consideración moral acerca de la economía tenderá a convertirse en moralina.

La tesis que aquí quiero sostener es que el hombre es un animal que intercambia cosas y actividades. No es esto exclusivo de la especie humana. En muchas otras especies, muy especialmente en abejas y hormigas, se pone de manifiesto este carácter simbiótico por el que los individuos dependen para su supervivencia de que otros miembros del grupo cumplan su función, a la vez que ellos aportan a la comunidad la suya propia especializada. En muchísimas especies esta simbiosis es esencial para el desarrollo de la prole y se da una elemental división del trabajo de carácter sexual, con el consiguiente intercambio del fruto de actividades especializadas. En general, podemos decir que la especialización funcional y la posterior interacción es la clave universal por la que la naturaleza —desde las formaciones geológicas a la sociedad, pasando por los distintos ecosistemas— se articula en complejos orgánicos. En este sentido, la dimensión comercial de la vida del hombre es reflejo de esta universal tendencia a la organización.

Volveremos después sobre este particular, sobre todo para señalar las características específicas de la economía como organización diferencialmente humana. De momento quiero señalar otra cosa en contraposición a la idea habitual que tenemos de la economía y de la riqueza que en ella se genera. En concreto, entendemos primariamente la economía como un sistema de producción, incluso de explotación, de la riqueza. La misma terminología señala en esta dirección, diferenciando un sector primario (agricultura y minería) en el que se explota la tierra, un sector secundario (industria) en el que se explotan los medios que de la tierra hemos sacado como materiales, y un sector terciario (comercio y servicios) en el que parece, que,

por fin, se extrae de la sociedad, esto es, de los demás /53 hombres, todo el jugo económico. Y todo ello en provecho propio, según una idea centrípeta de riqueza, que consiste en la acaparación subjetiva en manos de unos pocos, de los ricos, de los bienes objetivos del mundo. No es de extrañar que desde este planteamiento se vea el cuidado del propio interés como la virtud económica por antonomasia, eso si no se quiere hablar llanamente de egoísmo.

Pues bien, frente a este planteamiento, sostengo aquí la tesis de Adam Smith, que establece el origen de toda riqueza, no en un proceso de producción, sino en un proceso de intercambio, en el que esa riqueza tiene un sentido comercial. Sólo con vistas al intercambio se pone en marcha un proceso productivo que, con sentido económico, es siempre posterior. Yo puedo ser un fenómeno maquetista de barcos embotellados, y dedicar a esa actividad mis mejores ilusiones, hasta conseguir llenar mi casa y la de mis parientes de semejantes curiosidades. Pero el sentido de esa actividad no es económico hasta que yo no descubro que el mundo tiene necesidad de ese tipo de productos. Sólo entonces me planteo la posibilidad de transformar el hobby en producción industrial, y aun así mi entusiasmo a la hora de montar una fábrica- terminará en la ruina si no hago antes un detallado estudio del alcance de dichas necesidades, es decir, de la capacidad de los demás hombres de interesarse por mis productos.

Desde el punto de vista smithiano es claro que pertenece a la esencia de la economía la puesta en juego de los recursos humanos en orden a la producción de bienes. A esto se refiere el principio de la división del trabajo, que permite concentrar dichos recursos en la línea de su máxima productividad, a tenor del cuento con el que comenzábamos este parágrafo. En este sentido, se suele malentender este principio; y el mismo Adam Smith es culpable de ello en el ejemplo que él pone de la fábrica de alfileres. Siguiendo ese ejemplo, parece como si se tratase de compartimentar el proceso productivo, concentrando la actividad, fundamentalmente manual, de los producto- /54 res en un segmento de la cadena de producción, concentrando también así el esfuerzo en un solo acto mil veces repetido. Visto el principio de la división del trabajo desde este punto de vista, no es extraño que se haya entendido como una maquiniza-

ción del trabajo humano, como una deshumanización de la actividad productiva, en la que el hombre se ve reducido a mera pieza de un sistema que le supera y que no puede integrar subjetivamente; todo ello en aras de la máxima productividad y olvidándose de que a esa productividad se sacrifica la racionalidad misma del trabajo. La crítica de la división del trabajo como algo alienante se hace así inmediata.

Sin embargo; esta interpretación industrialista empobrece radicalmente el principio de la división del trabajo. Éste tiene poco que ver con las cadenas de montaje; como se ve allí donde, por realizar un trabajo puramente maquinal, el hombre va siendo sustituido poco a poco por máquinas, por robots, y sigue plenamente en pie dicho principio. Consiste más bien en que el trabajo humano se especializa en virtud de las facultades diferenciales de cada uno y los trabajadores pueden dedicarse a lo que, en virtud de esas facultades, hacen mejor, y por tanto con más gusto y eficiencia. La especialización procede de que determinadas actividades las realizan mejor unos hombres, o unos países, que otros; por ejemplo cantar ópera, o cultivar viñas, o dirigir empresas, o cuidar bibliotecas. Y entonces los recursos totales de una sociedad o del mundo están mejor movilizados si cada cual se dedica intensa y especializadamente a lo que son, según expresión de David Ricardo, sus ventajas comparativas. Insisto en que este principio tiene que ver con la producción: los frutos del trabajo serán tanto mayores cuanto más se dediquen los hombres, no a aquello que más necesitan, sino a aquello que mejor pueden hacer. Obsérvese lo que perdería la humanidad si Plácido Domingo tuviese que subvenir a sus propias necesidades, es decir, cazar lo que come, lavarse la ropa, repararse sus muebles, etc. ¿No estaríamos entre todos dispuestos a solucionarle /55 estos pequeños problemas (por cierto los más acuciantes en orden a su supervivencia) para que siguiese cantando? ¡Y en qué medida! Eso es de hecho lo que hacemos con los substanciosos honorarios que en nuestro nombre le pagan los empresarios de las casas de ópera.

En este ejemplo se ve, sin embargo, que el incremento de productividad que supone la división del trabajo requiere, como algo previo la predisposición a intercambiar los servicios resultantes de la citada especialización. El comercio es algo primero en la economía, es la condición de posibilidad de esa divi-

sión del trabajo que va más allá del hobby y adquiere sentido económico al convertirse en tarea productiva. Dicho de otra forma, tan burda como plástica: nadie se pondría a fabricar diez millones de tornillos para uso propio, es decir, si no es para dárselos a los demás. Y de ahí una conclusión del máximo alcance, a saber, en el origen mismo de la actividad productiva que se sigue de la división del trabajo, y por tanto en el origen de la riqueza que resulta de esa productividad, va esencialmente inserta una función social.

## *3. Servicio y beneficio: el sentido social de la riqueza comercial*

El comercio, como condición de posibilidad de la división del trabajo y de la productividad que ésta conlleva, es el origen de toda riqueza. Una comunidad será tanto más rica —ésta es la tesis smithiana— cuanto mejor movilice sus recursos de trabajo; lo que supone decir: cuanto más se especialicen sus miembros en aquello que mejor pueden producir. Y esta especialización será posible en la medida en que se dé por supuesto el intercambio de los productos. Y *a sensu contrario,* la riqueza de una comunidad se viene abajo con el colapso del comercio, en la medida en que esta especialización carece de sentido y cada persona, o cada país, tiene que dedicar su esfuerzo productivo a subvenir directamente a sus necesidades in- /56 mediatas, abandonando aquello que mejor podría hacer. Por ello no hay inversión más rentable que la que se realiza en medios de comunicación, en infraestructura viaria, en todo lo que abre e interrelaciona una comunidad y pone al servicio del resto de los hombres los mejores frutos del trabajo particular.

De ahí que la idea de una riqueza centrípetamente entendida como acaparación, esté fuera de lugar. La riqueza es un fluir hacia afuera. Como los ríos, los países hacen todo lo que pueden, incluso la guerra, por lograr una «salida al mar», por abrir un camino para enviar a otros sus productos y para que así tenga sentido la especialización productiva. De este modo, diez millones de tornillos, son riqueza, sólo si yo consigo dárselos a otros. Y lo que pretendo al fabricarlos es solucionar diez millones de problemas que se le plantean a quien los necesita, y solucionarlos mejor que otros fabricantes de tornillos. Desde esta

perspectiva, los «servicios» no son un sector más de la economía, sino que todo bien es «económico», es decir, un bien intercambiable en un mercado, sólo en la medida en que sea en su origen un «servicio», esto es, una oferta que atiende la demanda que los demás hacen de ese bien. Producir es servir, y sólo adquiere los medios de producción, los mejora, los amortiza, los renueva, aquél que no pierde esa mentalidad de servicio, es decir, aquél que no pierde de vista que todo el sentido de su riqueza está en su capacidad de servir a las necesidades ajenas. Sólo el producto de este modo socializado se transforma en riqueza. Y así, si nadie necesita los diez millones de tornillos, en vez de enriquecerme al fabricarlos, lo que alcanzo con ellos es la ruina. No hay nada más peligroso que los stocks no vendidos, que son signo de que, en mayor o menor medida, una empresa ha perdido su capacidad de servir a las necesidades ajenas. Por el contrario, el producto socializado —en el lenguaje económico se dice «vendido»— se transforma en beneficio para el productor.

Es vital aquí entender el significado de este beneficio, porque se muestra en él la esencia comercial y con ello el /57 carácter substancialmente social de la economía. Beneficio viene de *bene facere,* y es el resultado de una oferta ajustada a la demanda: lo obtiene aquél que presta un servicio, es decir, aquél que enriquece a los demás con el producto de su trabajo. Se trata de ver cómo el beneficio obtenido por la socialización comercial de los bienes producidos, es el reflejo, en el productor, del bien que ha hecho a la sociedad con su trabajo, porque ese beneficio no es otra cosa que la deuda que la sociedad adquiere con él al beneficiarse de dicho producto. Esto es tan elemental que no entenderlo requiere, a mi entender, una fuerte dosis de mala voluntad. En una sociedad que tiene el intercambio, es decir, el mercado, como principio de la vida económica, el éxito económico es prueba del bien que se hace y que libremente es requerido por los hombres para subvenir a sus necesidades.

Por ello carece de sentido pretender corregir al mercado y sobre todo en lo que se refiere a su dimensión fundamentalmente expresiva de la solidaridad humana. Esa solidaridad, no es un añadido ético que hubiese que confiar a un poder político extraño, sino el principio mismo a partir del cual se inicia la vida

económica. Si el fabricante de tornillos no confiase originalmente en que a cambio de su esfuerzo por solucionar problemas ajenos podrá contar con el esfuerzo de los demás para solucionar los suyos, no se especializaría en lo que quiere hacer. El beneficio que obtiene es la prueba de que esa confianza no ha sido defraudada.

Aquí es importante atender a las condiciones objetivas del proceso, muy encubiertas por múltiples capas de mediatización que distorsionan la experiencia psicológica que tenemos de los fenómenos económicos. Sin atender a esas condiciones podríamos contra-argumentar, por ejemplo que eso de confiar en la bondad ajena es un cuento angelical, porque ya se encarga el fabricante de fijar el precio de su mercancía, y no da nada sin asegurarse una contraprestación en moneda de curso legal. Pero eso sencillamente no es así. Cuando comienza la inversión el fa- /58 bricante incurre en unos gastos iniciales para poner en marcha un proceso centrífugo, sin garantía alguna de que vaya a obtener la remuneración necesaria ni siquiera para mantener en marcha la producción. Por supuesto no sabe a qué precio va a conseguir vender su producto, porque eso en absoluto depende de él, sino de cuáles sean las condiciones del mercado. Al principio intentará sencillamente regalar tornillos, esto es, venderlos incluso por debajo del precio de coste, incurriendo en unas pérdidas iniciales, a fin de ganar cuota de mercado (eso se llama «dumping», y es lo que de un modo u otro tiene que hacer el que llega nuevo al mercado, ante el horror de los competidores que se quejan de competencia desleal ante lo que es sencillamente la ley elemental del mercado, que consiste en que para obtener un beneficio hay que regalar primero). Posteriormente es evidente que el productor entregará muchísimas veces mercancía por nada, confiando en que se le retribuya posteriormente su valor (eso se llama vender a crédito, que es el tipo de venta más común con los grandes clientes «de confianza»). Por último, si los clientes no quieren adquirir su mercancía por lo que él desearía para mantener en marcha su negocio, tiene que bajar los precios, incluso por debajo de los costes; y en el peor de los casos tendrá que venderlos de saldo, de regalo; si bien su poco éxito a la hora de incorporarse con la mercancía al círculo de los intercambios y la falta de ulteriores recursos le llevará a cerrar el negocio.

A no ser que el fabricante de tornillos logre que se declare su empresa de interés «social». En ese caso deja de importar el que los tornillos sean malos y no se vendan porque no le solucionen su problema a la gente. No pasa nada, el interés social exime a la empresa en cuestión de prestar servicios útiles a un coste adecuado; ahora es, al revés, el empresario y sus obreros los que reclaman (eso sí, con la ayuda coercitiva del poder político) la solidaridad de la sociedad; esto es, que se financie con el dinero de los contribuyentes su incapacidad de servir adecuadamente; o que se compre obligatoriamente esa mercancía /59 incluso aunque sirva menos que otra; o que se compre a un determinado precio, siempre por encima de lo que la masa social estaría dispuesta a pagar por él. Y aún se le puede llamar a eso una corrección ética al mercado, en solidaridad, por ejemplo, con los trabajadores de determinado sector.

En general cuando alguien en contra del mercado reclama la solidaridad social suele ser para eximirse de la que él debe a la sociedad y que tendría que traducirse en una oferta de trabajo capaz de incorporarse viablemente al proceso social de intercambio. Decir que hay miembros de la sociedad que necesitan de esa ayuda social que exime de correspondencia, es suponer que hay hombres que nada pueden hacer por los demás. Estoy dispuesto a conceder que existan tales hombres incapaces de prestar un servicio, que por tanto no pueden obtener un beneficio en el mercado, y que dependen de la beneficencia pública para su supervivencia. Pero creo que son pocos y que no es éste el caso de sólidos mineros, de agricultores capaces si se lo proponen de colapsar el tráfico de un país, o de empresarios que, si son incompetentes como tales, aún pueden probar suerte como funcionarios en la administración pública, o dedicarse a hacer safaris en África, contribuyendo al desarrollo turístico del Tercer Mundo en vez de mantener en marcha empresas ruinosas, sobre todo en este caso para el resto de la sociedad.

Esta reclamación de solidaridad viene por lo general acompañada en el orden de los tópicos por las quejas acerca de la «feroz» competencia del mercado. Como si esa competencia fuese algo así como la lucha del fuerte contra el socialmente débil para expropiarle de sus derechos. Sin embargo, en el contexto de una economía de mercado, se entiende por competencia el afán de las empresas por servir a los consumidores

mejor y a más bajos precios que otras empresas. Es por tanto, literalmente, una competencia de ofertas, esto es, de servicios prestados a los clientes en el mercado; y por tanto algo que contribuye, no a que la sociedad sea una jungla donde el hombre es /60 un lobo para el hombre, sino, justo al contrario, a que el mercado sea un ámbito de progresiva eficacia a la hora de subvenir a las necesidades sociales. Es una «feroz competencia» entre todos aquellos suficientemente interesados por las necesidades ajenas como para haber puesto en marcha una empresa que sobrevive sólo en la medida en que cumpla mejor que otras su ideal de servicio.

Por esta razón, los que reclaman la «solidaridad» social con el fin de eximirse de aportar su esfuerzo verdaderamente solidario, suelen pedir que se les defienda de esa competencia, con medidas de protección frente al mercado. Así se llegan a aberraciones morales como pedir, en nombre de la solidaridad con trabajadores bien pagados de un país rico, que se impida el acceso a ese mercado a productos procedentes del Tercer Mundo, que representan la oferta solidaria de servicios que incluso los pobres pueden hacer, si se les deja, a fin de obtener el beneficio al que, en virtud de una solidaridad correspondida, tienen derecho.

Podemos por tanto concluir que la economía de mercado tiene su principio en la naturaleza cooperativa y solidaria de los hombres, los cuales trabajan en común, intercambiando los productos de su especialización, para cubrir con creces sus necesidades. Por esta razón, el mercado alcanza su fin, substancialmente ético, según su propia naturaleza, sin necesidad de injerencia política alguna en lo que a esos fines se refiere. Y por eso podemos concluir también que el primer deber ético del poder político en este campo, consiste en exigir el respeto a esa dinámica natural por la que los hombres se interesan por las necesidades ajenas y en virtud de ese interés especializan su esfuerzo en aquello con lo que mejor sirven a la comunidad. Garantizar la transparencia del mercado, dotarle de la infraestructura necesaria, apoyar el acceso a él de todos los que tengan algo que ofrecer, y sobre todo impedir que el mercado sea manipulado en favor de quien pretenda evadir la justicia inherente a su funcionamiento, estos son los principales deberes del poder público. Soli- /61 daridad, justicia, e incluso distribu-

ción equitativa de la riqueza, eso es algo que, según su propia naturaleza, nadie puede hacer mejor que el mercado mismo. Y menos que nadie el Estado, que en su falta de respeto al intercambio, medido según justicia, en que consiste ese mercado, se convierte en servidor de intereses de parte, que entonces sí, refugiándose en el poder coercitivo del Estado allí donde no sirven demanda alguna, no pueden ser sino insolidarios y egoístas.

## *4. Justicia e igualdad: la dimensión moral del contrato de compraventa*

Hemos hablado mucho de solidaridad, de interés por las necesidades ajenas, como característica ética que está en la base misma de la actividad económica. Hemos hablado también, y seguiremos haciéndolo, de generosidad, cómo principio de la oferta que genera la correspondiente demanda. Interesa señalar a continuación la síntesis de justicia y libertad que constituye el acto esencial del mercado, a saber, el acto de compraventa. La dimensión de libertad inherente al mercado es algo que no necesita muchas explicaciones. Liberalismo y economía de mercado son una misma cosa, porque de lo que se trata en él es del libre ajuste de la oferta y la demanda. Por principio, en el mercado nadie está obligado a nada, todos los actos que en él tienen lugar son libres, y cualquier detrimento de dicha libertad supone una distorsión del mercado mismo. La esencia del mercado es la anarquía de la feria; es el mundo del charlatán, del «pasen y vean», del «no se lo doy ni por veinte, ni por diez...». Así, el acto más representativo de esta libertad es la subasta, en la que nada está predeterminado y todo depende de la voluntad del que compra y del que vende. Tanto se da por supuesto que el mercado representa adecuadamente este ideal moral de libertad, que se suele criticar a sus defensores una /62
desequilibrada acentuación de la libertad en detrimento de la justicia, que se supone como virtud social por antonomasia.

Quiero decir en primer lugar que no creo en la contraposición de las virtudes, y mucho menos en este supuesto *trade off* entre justicia y libertad, como si para ser justa una sociedad tuviese que ser menos libre. Por el contrario, considero que la esencia del mercado se pone de manifiesto allí donde la justicia

aparece, en la misma medida que la libertad, como condición de posibilidad del acto comercial. Dicho acto se constituye como tal, como acto libre, sólo en la medida en que sea justo. Y es que la justicia, *prima facie,* es la virtud propia del intercambio que se hace según medida de igualdad. En principio, nadie compra duros por seis pesetas ni los vende por cuatro, sino que el mercado tiende a ajustarse de modo que en el acto de intercambio lo intercambiado en él sea equivalente, es decir, de igual valor. Así cada cual recibe lo suyo, y en eso consiste la justicia de la compraventa.

Es necesario, sin embargo, matizar un poco. Más bien debemos decir que es esencial al mercado tender a la justicia, de modo que nadie reciba menos de lo que aporta. Pero esa tendencia supone un estado ideal; que no se cumple, por ejemplo, cuando un productor quiere entrar en el mercado y vende por debajo del precio de coste durante un tiempo. Pero si eso continuase así, llegaría un momento en que el citado productor agotaría sus recursos y tendría que cerrar. Y así, a largo plazo, la estabilidad productiva se logra en la medida en que el citado productor vea su esfuerzo de servicio correspondido por el beneficio adecuado. Sólo si recibe al menos lo que aporta, continuará ofreciendo sus productos. Del mismo modo, un precio demasiado alto es aquél en el que el comprador no ve compensado por la mercancía recibida lo que él ofrece a cambio, y su rechazo a comprar se expresa así: «no me compensa». Por ambas partes, pues, lo que se ofrece debe estar ajustado con lo que se recibe. De otra forma no se realiza el acto de compraventa, al menos no libremente. /63

Podemos deducir como corolario que el mercado es la forma propia de integración que tiene lugar entre hombres iguales. No sólo la libertad, también la igualdad pertenece a la esencia de la economía. Hay otras formas de integración social no igualitarias. Por supuesto la que se da entre padres e hijos, entre señores y siervos, entre jefes y soldados, entre dirigentes políticos y ciudadanos, entre maestros y discípulos. Son tipos de relación que implican una asimetría en la dependencia, y por tanto una esencial desigualdad. No es que este tipo de integración sea mala, sólo que no se cumple en ella el ideal moral de la igualdad entre todos los hombres. Por eso, el liberalismo como teoría antropológica, movido por la fe en esa esencial igualdad,

ha tendido a sustituir este tipo de modelo jerárquico de integración por la interrelación simétrica que representan en el mundo burgués las relaciones de mercado. El acto de compraventa es un libre ajuste de voluntades iguales, en la que la interdependencia es equivalente y según medida de igualdad. Aparece aquí la orgullosa imagen burguesa del servidor profesional, en la que dicho servicio es un acto de libertad, que espera correspondencia medida y que procede de la dignidad del que es capaz de ofrecer lo suyo porque quiere, porque le compensa, y no porque esté sometido *a priori* a una relación de servidumbre. Al honrado comerciante se le puede pedir lo que él quiere libremente dar, y nada más. Y siempre dando las gracias, incluso aunque, al corresponder nosotros en el pago, él conteste «a Usted». De otra forma, se enfada, y termina echándonos de la tienda al grito de «¡Usted qué se ha creído!». Del mismo modo, el libre asalariado ofrece su tiempo y esfuerzo, siempre en una relación de igualitaria dignidad, que se basa en la conciencia del servicio que presta, y que puede concluir dando un portazo al jefe allí donde la libertad de su servicio no es reconocida. De otra forma, por el lado positivo, el acto de compraventa queda sellado con un apretón de manos, no con una reverencia; lo cual es signo de que dos autoconciencias se reconocen como tales en /64 una mutua interdependencia que no anula su libertad.

Desde este punto de vista, el paradigma de acto comercial es la vida matrimonial tal y como se entiende en la sociedad burguesa, como acto libre de mutuo reconocimiento y entrega en los que nada se pierde, sino que las dos partes se enriquecen. Tanto en la materialidad del acto sexual como en la generalidad de la vida en común, la igualdad se muestra en el esfuerzo por enriquecer al otro sin renuncia, más bien ganando en ello, ya que el servicio incluye en sí mismo el beneficio. El ideal burgués de matrimonio es de carácter comercial, como un intercambio según justicia, igualitario, y sin otra dependencia que el activo y libre *intercambio* de la felicidad que cada cual recibe del otro. Se traduce esto en el respeto erótico, al que repugna ver en la pareja un medio del propio disfrute; y también en la nueva dignidad de la mujer, que se hace consciente de su responsabilidad en el sostén económico de la familia, como reflejo de su igualdad y del papel que asume libremente.

Se puede decir a continuación que, aun concediendo el carácter igualitario y justo del acto comercial, no es ésta la cuestión que está en juego cuando se critica al liberalismo su insensibilidad respecto de la «justicia social». Dicho de otra forma, el problema no es la justicia o igualdad en los intercambios, o justicia conmutativa, sino la igualdad por la que a todo hombre le llega la riqueza que por su dignidad le corresponde, con independencia de todo intercambio; y esto es cuestión de justicia distributiva. Es más, la justicia conmutativa, que rige el mercado, impide la realización de la justicia distributiva, ya que, al establecer la correspondencia e igualdad en el intercambio, es garantía de que todo siga como estaba, es decir, de que se consagren las desigualdades de origen. Es cierto que el millonario que compra un paquete de tabaco a una cerillera lo hace en régimen de igualdad, pero precisamente por ello, al concluir esa relación la cerillera sigue siendo tan pobre y el millonario tan rico como eran antes. /65

Pues bien, creo que ni siquiera esto es verdad, y que el mercado, no solamente tiene como condición de posibilidad la justicia conmutativa, sino que tiene además como resultado la distribución igualitaria de la riqueza que en él se genera. Se dirá que mi tesis es más bien audaz e incluso contraria al sentido común. Y sin embargo difícilmente se puede discutir que las sociedades más desarrolladas comercialmente —en general las sociedades ricas del mundo libre—son las que en mayor medida realizan el ideal igualitario, en concreto, en las que las diferencias sociales son menores. Pero tampoco yo quiero rebatir fácilmente objeciones de peso. Es cierto que la estricta justicia conmutativa establece la igualdad en el acto de compraventa, pero que por la misma razón deja igual que estaban a las partes contratantes, en la medida en que cada cual recibe «lo suyo». Ahora bien, siendo cierto que dicha justicia es —ya veremos que aproximativamente— condición del acto comercial, también lo es que es insuficiente como explicación del comercio. Sencillamente nadie se pone a comprar y vender para quedarse «igual que estaba», sino para enriquecerse en ello, a la vez, que enriquece a la otra parte. El acto comercial sólo tiene lugar si las dos partes reciben más de lo que aportan.

La razón de esto es que la esperanza del comercio da lugar a través de la división del trabajo a una economía de excedentes.

El trabajo especializado genera un plus de riqueza respecto de las necesidades vitales de los hombres. El rendimiento absoluto del que sólo fabrica flechas es superior en equivalencia al que obtendría si se dedicase sin diversificación alguna a todo lo que necesita para vivir. Como este rendimiento no especializado es, por principio, el necesario para la inmediata supervivencia, el rendimiento del trabajo especializado es superior, y la suma de todos esos rendimientos crea un excedente de riqueza tanto mayor cuanto más amplio sea el círculo comercial y más radical en consecuencia dicha especialización. La economía comercial es, pues, por principio, una economía de excedentes; o como se dice también de «plusvalía» y «valor añadido». Lo es en general, pero lo es muy /66 especialmente para cada trabajador, al que le sobra prácticamente todo lo que produce, por ejemplo los diez millones de tornillos. Por esta razón gana en el comercio con independencia de la estricta justicia conmutativa y estaría dispuesto, en el peor de los casos, a dar todos los tornillos por un mendrugo de pan. El comercio es así el acto por el que uno da lo que le sobra y recibe a cambio lo que necesita, y eso nunca puede ser mal negocio. De esta forma siempre se gana en el acto comercial y ambas partes salen beneficiadas, incluso aunque lo intercambiado no sea estrictamente equivalente. La justicia conmutativa, el que lo recibido sea equivalente, es necesario, no para el acto concreto, sino para la totalidad del proceso comercial, pues la especialización no se puede mantener si los beneficios no compensan los costes. Pero se trata sólo de que los costes sean compensados para seguir produciendo; ahí radica el mínimo conmutativo que el comercio debe respetar para que la especialización compense y se pueda mantener. Ahora bien, la clave de la sociedad comercial es que el comercio genera una plusvalía y las dos partes ganan más de lo que les cuesta producir el bien intercambiado. Por otra parte, es fácil entender que el ofertante está en una situación de desventaja en virtud de la especialización del trabajo: tiene diez millones de tornillos que no le sirven de nada; mientras que el demandante tiene cosas que el ofertante fácilmente necesita más, por ejemplo, dinero, que sirve para todo. De ahí que en el mercado haya una presión de la oferta sobre la demanda, es decir, más interés por vender que por comprar. Y de ahí también que el vendedor esté dispuesto a que la ganancia del

comprador sea mayor, es decir, a darle una ventaja conmutativa, que desde el punto de vista de la estricta justicia tiene la forma de un regalo. De esta forma el vendedor gana en el acto comercial menos que el comprador, pero en cualquier caso más que si no vendiera, y por supuesto, a largo plazo, más de lo que le cuesta producir los bienes en cuestión.

Esto no es siempre así. Con frecuencia —y éste es el /67 sueño de todo comerciante— el mercado viene definido por la presión de la demanda, por ejemplo si se venden refrescos a la salida del desierto. Pero en una sociedad libre estos mercados esencialmente demandantes serán más bien puntuales y muy ligados a circunstancias concretas; porque inmediatamente atraen más oferta, hasta que ésta termina por superar a la demanda. Quedan exceptuados los mercados que por su propia naturaleza dependen de bienes limitados e inmediatamente dados, siempre escasos respecto de una demanda infinita (por ejemplo el mercado de diamantes). Pero creo que estas naturales excepciones confirman la regla general según la cual la oferta sólo es riqueza en la medida en que se actualiza en la venta y esto impone en el mercado una dinámica distributiva a favor de la demanda, lo que quiere decir, a favor de la gran masa social. Por supuesto que esta pendiente distributiva en contra del estricto equilibrio conmutativo es, si se quiere, lo suficientemente mínima para que en la práctica la igualdad del trato comercial se mantenga substancialmente; pero a largo plazo es también suficiente para que el mercado juegue a favor de los pobres, ya que fundamentalmente son los ricos, aquellos a los que más les sobra, los que ofertan.

Pero, y esto es lo grandioso de la sociedad comercial, los ricos ofertan en una sociedad de intercambio porque, al haberse especializado, necesitan ahora lo que cubre sus necesidades elementales. Es el rico el que más necesita de los pobres. Es rico por haberse especializado mucho en un proceso de máxima capitalización de su trabajo: puede ser el rey de los aceros especiales; pero necesita entonces de lo que cualquiera puede hacer con pocos medios: que alguien cultive un huerto para darle de comer, que le laven la ropa, que le limpien su casa, que le arreglen el lavabo. Y ahí es donde la vida del pobre, en una sociedad comercial, se hace también oferta y servicio, contraprestación. La corriente general de riqueza corre a su favor,

pero no gratuitamente, sino como lo que él se gana con su trabajo. Por esta razón, es un auténtico crimen con- /68 tra la humanidad que los ricos pretendan ser autosuficientes y no acudan para cubrir sus necesidades a la oferta no especializada que pueden hacer los pobres. Como el millonario miserable que, por ahorrar, se corta él su propio césped y se arregla la cañería rota. Así, un país altamente desarrollado debe abrir sus mercados a la oferta que pueden hacer los países pobres, fundamentalmente en materias primas, en productos básicos, como son los agrícolas y ganaderos, y de escaso valor añadido (producidos por industrias que no necesitan mucho capital), como pueden ser los textiles, la construcción naval, electrodomésticos, etc.

El proteccionismo frente a los pobres es sumamente inmoral, especialmente cuando va acompañado por una política de limosnas (en el concierto internacional se llaman «ayudas al Tercer Mundo»), siempre insuficientes, dañinas para la autoconciencia del pobre, al que no se le reconoce su capacidad de intercambio igualitario según justicia. Además, la limosna crea una relación asimétrica de dependencia, en la que el rico no reconoce la necesidad que tiene del pobre y se cierra así el paso hacia la interdependencia propia del comercio.

Este moralismo de la «solidaridad» paternalista va en contra de la necesaria y verdadera solidaridad, que resulta de la división del trabajo y del comercio. Por fortuna, no es cierto que el rico pueda solucionar los problemas del pobre de forma gratuita, porque no está claro que el rico sea tan rico allí donde la división del trabajo, es decir, la especialización en la que ha llegado a ser rico, lo pone substancialmente a merced del mercado. De un mercado que es para el rico fuente de riqueza en la medida en que la demanda se hace *capaz* de absorber la oferta. Los ricos han llegado a serlo gracias al comercio. Y por esa razón *necesitan* de los pobres, y sobre todo necesitan que los pobres dejen de serlo, so pena de que ellos dejen de ser ricos. Una riqueza que tiene carácter comercial y que resulta de la división del trabajo no es tal riqueza si no es riqueza compartida. Dicho de otra forma: incluso si /69 aceptásemos —yo no lo hago— que la dinámica económica es substancialmente egoísta, el interés del que más tiene que vender está en el desarrollo económico de la totalidad social, por lo que esto representa de

extensión del mercado; Y ello hasta lograr el máximo de igualdad social. Un rico cuya fuente de riqueza ha dejado de ser la explotación militar y que depende del comercio, es rico estrictamente en la misma medida en que lo sean los demás. Por ello, con independencia de la intencionalidad de los agentes particulares, el mercado tiene una dinámica substancialmente ética a favor de la solidaridad y de la distribución de la riqueza, y por tanto incorpora en su propio desarrollo esa mínima tendencia en contra de la justicia estrictamente conmutativa.

Yo no soy un técnico y por tanto soy consciente de que esta reflexión es insuficiente y de que necesitaría un apoyo econométrico que yo no puedo proporcionar aquí. Pero intuitivamente estoy convencido de que, salvando periodos regresivos que indudablemente se dan, la tendencia general del progreso económico apunta hacia el igualitarismo social. Las sociedades más desarrolladas del mundo capitalista —salvando también bolsas de marginación evidentes— dejan prever el ideal de una sociedad sin clases. Por lo demás, y salvando también una evidente regresión causada en parte importante por un apresurado desmantelamiento de las infraestructuras coloniales, los pueblos del así llamado Tercer Mundo, están recorriendo el camino de la Edad de Piedra a la Era del Ordenador en un tiempo muy inferior a las decenas de miles de años que separan en Europa la Cultura del Vaso Campaniforme de las Comunidades Económicas. Y la causa de ello no está, a mi entender, en las reivindicaciones y luchas sociales del movimiento sindical o en el antioccidentalismo de los países no alineados —que bien pueden haber supuesto una rémora—, sino más bien en una dinámica naturalmente distributiva propia de la economía de libre mercado. Sin necesidad de detallados estudios científicos me atrevo a afirmar que el sol, la lluvia /70 y la riqueza del suelo dan lugar al crecimiento de las plantas. Pues bien, del mismo modo creo que la consideración de lo que significa la riqueza comercial nos permite afirmar su sentido social y solidario, y su eficacia a la hora de hacer llegar a la mayoría de los hombres la riqueza generada en el seno de una sociedad. Y ello sin necesidad de confiar esa misión ética al Estado y a sistemas fiscales que —supuestamente, porque fácilmente resulta luego que no es verdad— roban a los ricos para dar a los pobres.

## *5. El sentido moral de la «mano invisible»*

A las condiciones objetivas por las que se sigue un bien de la dinámica del mercado, con independencia de las intenciones morales de sus agentes, se las denomina en la terminología smithiana «la mano invisible». Adam Smith recoge aquí, a mí entender con escasa fortuna, la tesis de Mandeville según la cual de los vicios privados se pueden seguir virtudes públicas. Por ejemplo, un rey ambicioso y vanidoso puede hacer muchas obras públicas, que, en virtud de ese defecto, redundan en beneficio de todos los ciudadanos; o el amor al lujo y a la ostentación, puede hacer florecer la industria de las pieles, la minería de diamantes, y así generar riqueza de la que se benefician los esquimales y la población negra de Sudáfrica. En este sentido, dice Adam Smith que no esperamos comer todos los días fiados en la generosidad del carnicero y del cervecero, sino en el interés que ellos tienen en su propio negocio, en su propio enriquecimiento, que es lo que les lleva a poner a nuestra disposición la carne y la cerveza. De este modo —así al menos se le ha tomado la palabra a Adam Smith— el motor de la economía es el interés propio, el afán de riqueza de los comerciantes. Y de ese insolidario interés se sigue el bien social, debido a que debe ser realizado en una estructura comercial, y en virtud de los condicionantes de dicha estructura, re- /71 sulta de él un bien general, un interés social, del que toda la sociedad sale beneficiada.

Creo, que la idea es buena en su contenido esencial. Pero creo también que su formulación, en los entornos del cinismo de Mandeville, es bastante desgraciada, que ha hecho daño a Adam Smith y que nos impide acceder al hondo sentido moral propio de una economía de libre mercado. La formulación smithiana no tiene suficientemente en cuenta la clave moral de la sociedad comercial en la que aquí quiero insistir y que precisamente consiste en que en ella se supera la diferencia entre interés propio e interés social. Pusimos antes el matrimonio como ejemplo de acto comercial, en el que el beneficio era mutuo y en el que, por tanto, carece de sentido preguntar qué interés se persigue, si el propio o el del otro. Insisto, no es que sea difícil discriminar qué placer se busca; sino que la pregunta carece de sentido, porque en el acto sexual, como se expresa la

Escritura, dos cuerpos se hacen una sola carne, y la esencia de todo posible interés se sitúa en la comunidad comercial del acto, en el intercambio que enriquece a ambos. El ejemplo es sutil y el lenguaje sabio cuando ha creado la expresión «comercio carnal». Se trata aquí, lo mismo que en el acto de compraventa (también el matrimonio es un contrato), de un interés que hemos de interpretar en el más radical sentido etimológico como *inter-esse,* como un ser en común. En el comercio tiene así lugar la integración de lo distinto en la unidad común, y de este modo el interés es una genuina comunidad, una interrelación, una enriquecedora interdependencia.

En lo que tiene razón Adam Smith es en que esta realización de lo común no tiene necesariamente que ser asumida subjetivamente en la totalidad de sus consecuencias, de modo que el bien moral realizado como beneficio solidario no es necesario que sea intencionadamente perseguido. No es preciso, por tanto, que el comerciante pretenda todo el bien que realiza, y en este sentido hay una cierta autonomía ética de la estructura comercial. Dicho de otra /72 forma, para que el comercio redunde en un general beneficio social, para que se realice la dinámica altruista que el comercio representa, no es necesaria la generosidad individual. Incluso, dado que la diferencia entre bien propio y bien ajeno ha sido superada, cabe que un egoísta sea un buen comerciante y realice así el bien de los demás buscando sólo el suyo propio. El bien que se realiza depende en este caso de los presupuestos morales objetivamente inscritos en la misma actividad comercial, es decir, en la naturaleza social del hombre, que alcanza su bien propio en común, por la especialización del trabajo y el intercambio de los bienes producidos. Pero es importante entender el alcance de esta autonomía moral: no se trata de que los vicios privados sean virtudes públicas, sino de que la dimensión moral de la acción humana se pone de manifiesto de un modo elemental, incluso antes de que el hombre sea capaz de asumir plenamente en el orden subjetivo el bien que realiza objetivamente. Tiene esto que ver con el significado antropológico de la ética, más que con la economía misma, en el sentido de que las acciones humanas pueden ser buenas antes de ser conscientemente asumidas. Así un hombre puede regalar antes de querer hacerlo. Nadie puede dudar, por ejemplo, de la trascendencia moral de la mater-

nidad, de la generación de la vida, del juego natural del instinto que alimenta, de la abnegación que en este proceso biológico entra en juego, allí donde una madre encuentra su satisfacción en la nueva vida, distinta, que crece a partir de ella. Hay una moralidad implícita en la biología, una «mano invisible» de lo elementalmente vital. ¿Por qué nos resulta escandaloso reconocer la misma mano invisible en esa estructura económica, igualmente natural en la especie humana, que lleva al mutuo regalo, a enriquecerse dando a los demás?

Por ello, se hace necesario matizar la formulación smithiana, sacándola de esa cercanía de Mandeville. El cuidado por el propio interés del carnicero o del cervecero no es egoísmo, no es un vicio privado encubierto, al menos no en mayor medida en que se encubre, en su interés /73 por vender, la pasión de regalar. Ambos son la misma cosa en el comercio. Por eso, si hemos concedido que un egoísta puede ser un buen comerciante, lo hacemos sólo como caso marginal, del mismo modo como podríamos conceder que una persona viciosa puede ser una buena madre. La tendencia del hombre al intercambio y a la especialización del trabajo supone una serie de virtudes, necesarias en general para el desarrollo del comercio. Es bueno que los hombres den a otros el fruto de su trabajo; es bueno que esos hombres confíen en los demás y esperen encontrar después en ellos la ayuda que necesitan para subvenir a sus necesidades. Y por esa razón una sociedad de hombres buenos comerciará más y se especializará más en su trabajo que otra sociedad de hombres rapaces y violentos que no entienden otro beneficio que el que se logra arrebatándoselo a otros. El desarrollo del comercio exige por tanto como condición una madurez moral del hombre: ni más ni menos que el convencimiento, no necesariamente explícito, de que hay más alegría en dar que en recibir, en la oferta que en la demanda. Y del mismo modo como a largo plazo una sociedad moralmente corrupta terminaría arruinando el instinto maternal, por muy arraigado que esté biológicamente, hasta llegar a aceptar el aborto voluntario, del mismo modo, una sociedad en la que el hombre se olvidase de la generosidad y del interés por las necesidades ajenas, arruinaría en su seno la libre tendencia al intercambio. En esa sociedad el hombre volvería a ser un lobo para el hombre, pero entonces

—eso sí— se cegaría en ella la fuente de donde mana la riqueza de las naciones. /75

Capítulo III

# ¿QUÉ ES EL DINERO?

SOBRE LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA ECONÓMICA

## *1. Comercio y sociedad*

La vida económica es sumamente compleja, lo que también quiere decir, sumamente rica en matices y en dimensiones ontológicas. Y en ninguna otra cuestión se muestra esto más claramente que en la consideración de lo que constituye el fenómeno económico por antonomasia, que es el dinero. El dinero es algo fascinante. Por supuesto, y en primer lugar, para tenerlo, invertirlo, gastarlo, jugárselo a la ruleta, dar limosna, etc. Pero al menos, y a falta de ello, para pensar sobre él. El «vil metal» es lo que fundamentalmente queremos tener cuando decimos querer ser ricos. Y ahora se trata de ver qué es propiamente; o qué es lo que ocurre cuando, por las causas que sea, un ordenador hace un asiento en nuestra cuenta corriente de, digamos, diez millones de pesetas.

Hasta hace unos años todo era bastante fácil, al menos aparentemente. Semejante asiento en nuestra cuenta corriente significaba que el banco en cuestión estaba obligado a nuestro requerimiento a darnos la cantidad indicada en moneda de curso legal, que consistía básicamente en pagarés que a su vez el Banco de España convertía en oro, o en el correspondiente valor en divisas, fundamentalmente en dólares, que a su vez la Reserva Federal de los Estados Unidos convertía a requerimiento de sus portadores en oro. Esto al menos teóricamente; porque a /76 nadie se le ocurría requerir esa conversión. Y de hecho, el día que el presidente Nixon determinó que en lo sucesivo el papel moneda norteamericano dejaba de ser convertible en metales preciosos, nadie se dedicó a quemar los billetes de dólar, ni siquiera los de mil pesetas, cuyo valor dependía, también teóricamente, de esa teórica convertibilidad del dólar. Al día siguiente las mil pesetas seguían siendo mil pesetas, y los diez dólares también valían lo mismo, a saber, diez dólares.

Con este acto presidencial se cerró un ciclo —parece que irreversiblemente— que comenzó en los tiempos primitivos cuando el comercio dejó de ser algo más que un simple true-

que. El dinero parece que tiene esencialmente que ver con el comercio, y con un determinado tipo de comercio, que es, por contraposición al trueque, el comercio propiamente dicho. En efecto, no es lo mismo, y diferenciarlos es esencial para entender la esencia del dinero y con él la de la economía misma.

El comercio procede de lo que Adam Smith llama la natural tendencia al intercambio propia de la especie humana, por la que los hombres dan lo que les sobra y reciben a cambio lo que necesitan. Así a un hombre que ha aborrecido el mar, le sobra en principio su apartamento en la playa, y está dispuesto a cambiarlo por el chalé en la sierra que tiene un amigo suyo que, a su vez, está harto de él. De este modo cambian sus bienes —que han dejado de serlo para cada uno—, y ambos mejoran con ello. Pero esto no es propiamente comercio, en la medida en que está ligado a un hecho muy circunstancial, a condiciones intransferibles de amistad, etc. Dicho de otra forma, el simple trueque no tiene relevancia económica en la medida en que es un hecho de naturaleza personal y no social. Por el contrario, es comercio cuando el susodicho propietario del apartamento en la playa pone su propiedad «en venta», y hace una oferta que tiene por destinatario, no personas concretas, sino la totalidad social. Quiere decirse que está dispuesto a dar el apartamento a cualquiera, y no sólo a su amigo. Por eso pone anuncios /77 en el periódico, dirigidos a *cualquiera* que tenga necesidad de lo que a él le sobra.

Ya vimos cómo el comercio era originalmente una oferta. Pero no es un regalo, sino un intercambio de regalos medidos según justicia, es decir, una oferta que espera una proporcionada reciprocidad. Lo que hace, pues, el que pone una casa en venta es ofrecérsela a *cualquiera* que le haga una contraoferta equivalente.

El serio problema que se le plantea ahora al posterior desarrollo del comercio es que esa equivalencia tiene un carácter eminentemente subjetivo, y así el que vende una casa puede no estar interesado en cambiarla por el millón de tornillos que un industrial puede ofrecerle a cambio. Ese intercambio tiene sentido en un caso muy concreto, como en el ejemplo que poníamos de los dos amigos; pero en absoluto cabe esperar que una oferta hecha a la generalidad social encuentre la contraoferta que se ajusta *a la necesidad concreta* del que vende, y

ello según medida de igualdad. Está claro que si el comercio tuviese que depender del circunstancial ajuste de lo que se intercambia, sería sencillamente imposible. Un comercio imposible imposibilita a su vez la división del trabajo. Y la conclusión es, por tanto, que el desarrollo económico de la sociedad precisa de algo que por un lado sirva para medir los intercambios y por otro sea ello mismo un bien intercambiable que pueda ser ofrecido a cambio de *cualquier* otra cosa que se oferte, en la medida en que sirva de algún modo para cubrir una necesidad universal, es decir, en la medida en que sea demandado por ese *«cualquiera»* trascendental que es verdadero sujeto del comercio. Así surgió primitivamente el dinero, como una mercancía universalmente demandada, fácilmente intercambiable y divisible, de estable valor y que de este modo sustituía según medida a *cualquier* otra mercancía. Los hombres dejaron de cambiar unos bienes por otros y comenzaron a cambiar todo tipo de bienes por oro o plata. Surgió así el dinero y con él la potencial intercambiabilidad de *todos* los bienes. La tendencia humana al intercambio se transformó en afán /78 de comprar y vender, esto es, en comercio. Cualquiera podía por tanto especializar su producción en bienes destinados a satisfacer necesidades ajenas, confiado en que podría cambiarlos por una proporcional medida en oro o plata, con los que a su vez podría adquirir de los demás los bienes que necesitaba para satisfacer sus necesidades. Se había puesto, por tanto, la base de la riqueza de las naciones.

De ahí, y como excurso, la tesis liberal: es responsabilidad principal del poder público garantizar un valor estable del dinero, es decir, impedir la inflación; el resto necesario para generar riqueza lo hace la sociedad civil mediante su natural tendencia al comercio y a la división del trabajo.

## *2. Dinero y confianza: la esencia del dinero*

Todas las variantes que la historia ha producido sobre este esquema básico han sido eso: variantes de lo mismo. Primero intervino el poder público como garante de la ley de aleación, reservándose el poder —ya veremos lo fascinante de este poder— de acuñar moneda. Luego, los plateros extendieron vales de depósito negociables, es decir, pagarés en oro o plata, que

tenían valor de moneda a pesar de ser papeles, debido a que su portador podía convertirlos a voluntad en la moneda metálica depositada. Posteriormente fue el Tesoro Público el que asumió esa función depositaría, al igual que antes lo había hecho con la potestad de acuñar, y se convirtió así en garante del papel moneda. (Por cierto que muy fácilmente se convierte el Estado en mala garantía, por ejemplo cuando los príncipes maleaban la aleación a fin de sufragar sus gastos; a lo que equivale también la emisión inflacionaria de papel moneda sin respaldo de lo que era «verdadero» dinero, esto es, de los metales preciosos «depositados» en las arcas públicas.) Es sorprendente lo extenso que ha re- /79 sultado este paulatino proceso a lo largo del cual y hasta hace muy poco se mantuvo lo que poco a poco iba resultando una ficción, esto es, la pretensión de que el dinero seguía siendo una «mercancía», es decir, un bien en sí mismo, que servía «además» como medio sustitutorio de cualquier otra mercancía. Es cierto que el curso del proceso histórico apuntaba a lo largo de todos estos siglos hacia la intensificación del valor de mediación y hacia la debilitación del valor de mercancía. Pero insisto en la sorprendente perseverancia de la pretensión de que en último término el valor de mediación había de fundamentarse, ya fuese de forma remota, en el valor de mercancía; es decir, de que el dinero fuese un bien en sí mismo.

La razón de ello era clara: si no era así deja de estar claro que es lo que el vendedor adquiere cuando realiza la venta dé un bien, ¿o es que hemos de admitir que, en el fondo, es verdad que una venta es un regalo en el que se da algo a cambio de... un papel? El dinero como mercancía mantenía la ficción de que esto no era así, de que uno cambiaba su bien en venta en último término por oro. Y aunque no pretendía quedarse con ese oro —por eso nadie iba al Banco de España o a Fort Knox a reclamarlo—, sino, adquirir con él los bienes necesarios, en caso de crisis y si no podía adquirir otra cosa, al menos podía hacer con él joyas para su señora, lo cual es un indudable bien económico. Pero que esto era una ficción se ponía de manifiesto, no sólo en que había muchos más títulos al portador que bienes depositados —eso es normal, y es el modo por el que cualquier banco, dentro de los márgenes determinados por la autoridad monetaria, puede «crear» dinero nuevo—, sino en

que la ficción se ponía de manifiesto precisamente en los tiempos de crisis en los que dichos títulos, insolubles ni por oro ni por nada, se devaluaban prácticamente a cero en el fenómeno conocido como hiperinflación.

La cancelación que Nixon hizo de los acuerdos de Breton Woods (que establecían paridades fijas de otras monedas con el dólar y la convertibilidad de éste en oro) /80 constituyó la denuncia de una ficción que se había hecho tan falsa como engorrosa. El resultado ha sido el reconocimiento de lo que ontológicamente era evidente: que una moneda sólo vale lo que nos dan por ella, dicho de otra forma, que el dinero no es en sí una mercancía. Creo que aceptar esto teóricamente —aceptación a la que, por otra parte, nos obliga el hecho de que el sistema económico ya lo ha aceptado en la práctica— es condición de posibilidad para entender la esencia del dinero.

El punto de partida es que el dinero no es *un* bien, sino el *medio* para conseguir *todos* los bienes. Que el dinero no es un bien significa también que carece de sentido en sí mismo. Esto ya es cierto incluso dentro de la ficción del dinero-mercancía; como muestra la fábula del rey Midas, que se muere de pobre a pesar de transformar en oro todo lo que toca. Y por supuesto se hace aún más verdadero en la medida en que se acentúe hasta el final la dimensión mediadora del dinero. De este modo se muestra la inconsistencia económica de la avaricia, del afán de acumulación de lo que esencialmente consiste en su propia circulación. El dinero es riqueza sólo en la medida en que se lo doy a otro y lo gasto.

Veamos, pues, qué es lo que en realidad ocurre cuando alguien a cambio de mi apartamento en la playa me da diez millones de pesetas. Si el dinero no es una mercancía, es decir, un bien en sí, tengo que reconocer que en un primer momento he dado mi casa por nada, por ningún bien concreto. ¿Qué significa, pues, el papel, el cheque que el comprador me da a cambio, y del que en definitiva, por otra parte, le cuesta tanto desprenderse como a mí de mi casa? Esto es equivalente a preguntar por cuál es el valor del dinero, una vez que se acepta que no es un bien en sí mismo. La tesis más luminosa que yo he visto sobre el particular procede de G. Gilder. Dice que en realidad el dinero no es otra cosa que un título de deuda negociable. Esto es, lo que un comprador me ofrece cuando me da un cheque

por diez millones no es otra cosa que una deuda, que yo puedo cobrar o no. Yo acepto el pago /81 si confío en que esa deuda tiene valor, es decir, si confío en que voy a poder cobrarla. Porque eso es lo que propiamente hago cuando después, a cambio de ese mismo título, adquiero los bienes que necesito por valor de esa deuda. Lo fascinante ahora es que el comprador original, esto es, el que ha adquirido mi casa por el citado valor, no es propiamente el emisor de la deuda. Podría serlo si él mismo en vez de dinero me firma un pagaré, y yo confío en su solvencia y en que no va a ser problemático cobrarlo. (Lo que ocurre es que tendría que cobrar en dinero, o de otra forma tendría que aceptar el compromiso por parte del comprador por ejemplo de cortarme el césped de mi jardín durante un número proporcionado de años. Pero esto último sería volver a la circunstancialidad del sistema de trueque, que es de lo que el dinero nos había librado.) Si no me fío de él, lo que le pido es dinero (se dice *metálico,* reminiscencia de épocas pretéritas), por el que, quien se hace responsable de la deuda que el comprador tiene conmigo, no es él, sino... ¿quién?

### *3. Dinero, inflación y responsabilidad social*

Esto ya se va poniendo interesante. En un primer momento podríamos decir que quien se hace responsable de una deuda titulada en metálico es el Banco de España. Eso es de hecho lo que pone en el título monetario. Y aquí se acabaría la disquisición. El dinero sería un título de deuda negociable (es decir, que se puede transferir en el mercado) con la garantía del Banco de España. Pero el asunto es más complejo, en primer lugar porque, si reclamamos la deuda que representan mil pesetas al Banco de España, lo único que nos va a dar son mil pesetas, por ejemplo si el billete está ya muy gastado. Además es una garantía muy extraña, como puede experimentar el que vende hoy una casa, mete los títulos de deuda adquiridos por la venta en un calcetín, pretende dentro de veinte años /82 saldar esa deuda adquiriendo bienes reales (ese es el único modo de saldarla), y compara los bienes adquiridos con el vendido diez años antes. Podemos apostar que el resultado será el sentirse defraudado, y el responsable del fraude no puede ser otro que el Banco Emisor, cuya garantía ha resultado un engaño. Curiosa-

mente este fraude es universal, aunque con importantes variantes de más o menos; y así, a juzgar por recientes récords históricos, defrauda más el Banco Emisor de Argentina que el Banco de España, y éste más que el Bundesbank. En puridad habría que decir que el dinero es un título de deuda negociable emitido por y con la *mayor o menor* garantía del Banco de España.

Antes de entender por qué defrauda el Banco Emisor, conviene ver el modo cómo el comprador de mi casa adquirió los títulos de deuda por valor de diez millones de pesetas que negoció conmigo a cambio de mi casa; porque lo que me dio no fue un pagaré, sino deuda social (no es deuda del Estado, sino signo medido de lo que los miembros de una comunidad comercial se deben unos a otros) emitida legalmente por el Banco de España, que él tuvo que adquirir previamente a cambio de algo. Aquí es preciso anticipar una cosa que espero vaya quedando más clara con posterioridad, y es que el único modo de validar una deuda, si esa deuda ha de ser riqueza, es el trabajo humano. Se dirá que no es cierto, y que la propiedad también sirve para respaldar una deuda; pero esto es quedarse en el término medio, porque a su vez, salvo las apropiaciones primitivas por toma de posesión, el único medio para adquirir propiedad es el trabajo del que resulta un producto del cual con justo título podemos apropiarnos. Por tanto, si el comprador de nuestra casa nos ha pagado con moneda de curso legal, podemos deducir que ha robado el dinero, que ha enajenado una propiedad o que ese dinero es el justo pago por su trabajo, y que en cualquiera de los tres casos alguien ha producido con su trabajo una riqueza real a cambio de la cual nuestro comprador adquirió los títulos legales de deuda que ahora nos transmite.
/83

Pues bien, el monopolio del Banco Nacional sobre la emisión de moneda significa que nadie puede adquirir moneda, sino a cambio de riqueza real que resulta del trabajo. Así, con ese monopolio el Banco Emisor garantiza que el dinero en circulación corresponde al trabajo productivo real que se ofrece en el mercado y del que en definitiva procede toda riqueza. De este modo el dinero total en un sistema económico equivale a la deuda que los miembros de una sociedad adquieren unos con otros a causa de los servicios que mutuamente se prestan con

su trabajo. De este modo ese dinero es medida de la riqueza de ese país, y no de cualquier riqueza, sino más bien de aquella que se comparte en el comercio. El dinero es medida de los bienes en circulación, es decir, medida de la riqueza comercial, de lo que se compra y se vende. Por eso no toda riqueza tiene precio, por ejemplo no la tiene el «cariño verdadero»; pero sí tiene precio todo aquello que los hombres hacen unos por otros en tanto que hombres y según justicia, es decir, todo lo que como bien se intercambia en un mercado según medida. Ésta es la riqueza económica de un país, y su medida es el dinero.

Por eso, cuando yo adquiero dinero como fruto de mi trabajo, de lo que yo he hecho por los demás como médico o fontanero, me hago acreedor de la totalidad social en una medida proporcional a la riqueza que aporto con ese trabajo. Mi cliente me transfiere parte de lo que la sociedad le debe a él, y yo puedo pagar una casa si con mi trabajo o socializando —es decir, vendiendo— propiedades recolecto la suficiente cantidad de deuda para ello. Y esa deuda vale porque el deudor es la sociedad entera y responde de ella con la totalidad de su producción. Por ello, con esos títulos en el bolsillo, puedo acudir a cualquier mercado, seguro de obtener del trabajo de los hombres lo que necesito para subvenir a mis necesidades según medida proporcional a lo que yo antes he trabajado por ellos.

Decíamos antes que el Banco Emisor garantiza con su monopolio de emisión que nadie defraude, esto es, que /84 todo el mundo acceda al dinero mediante una proporcionada aportación de riqueza, fruto de su trabajo. Lo contrario sería de un modo u otro robar o falsificar moneda. Si se roba, el daño se hace al propietario robado, pero la totalidad social no sufre por ello. Pero si se falsifica moneda, se roba a todos los trabajadores, ya que se genera un dinero al que no respalda trabajo alguno y que al entrar en circulación devalúa el dinero que tienen todos los demás. La garantía que presta el Banco Emisor a su dinero consiste en que no hay más dinero que ése, y que ese dinero es la medida justa de los bienes y servicios que se intercambian en el sistema comercial. De este modo yo puedo estar seguro de que, si ofrezco mi trabajo por mil pesetas, yo puedo adquirir bienes por ese valor, es decir, por el valor de mi trabajo y no por el de mil pesetas devaluadas.

Sin embargo suele ocurrir que el Banco Emisor convertido en agente del poder público fácilmente incumple su función de garante y convierte su monopolio emisor en monopolio de fraude monetario, allí donde la emisión de moneda equivale a falsificación. Esto ocurre cuando el Estado, más allá de sus ingresos fiscales y de la deuda que razonablemente puede emitir con obligación de devolverla, recurre al Banco Emisor para que «imprima» —hay muchas formas de hacerlo y que, de un modo u otro, equivalen a poner en funcionamiento la imprenta de papel moneda— dinero con que pagar por ejemplo funcionarios que nada producen, o subvencionar artistas que no pueden vender sus obras en el mercado por no ser riqueza para nadie, o sencillamente pagar a quien no trabaja. Entonces se genera dinero nuevo, es decir, deuda social (a la que el Estado recurre en vez de endeudarse él) de la que nadie responde con su trabajo y que por tanto se devalúa. Esta devaluación se nota en que por los títulos monetarios de deuda que yo adquirí a cambio de mi trabajo antes de que el Estado crease moneda falsa, puedo movilizar después menos trabajo social del que equivaldría a mi aportación original. Y es que el dinero, que es deuda /85 social, esto es, lo que los hombres deben unos a otros por su trabajo, sólo vale el trabajo que lo respalda; y si se ha creado dinero nuevo y se ha puesto en circulación a cambio de nada, el trabajo disponible en el mercado por unidad monetaria es sencillamente menor cuando yo ahora voy a reclamar lo que la sociedad me debe. De un modo u otro, a este fenómeno de fraude monetario se retrotrae toda inflación.

No quiere esto decir que la Autoridad Monetaria no deba imprimir nuevo dinero. Si actualmente dispusiésemos de la misma cantidad de dinero que en tiempo de los romanos, el volumen de los bienes que se intercambian tampoco podría ser mayor. Falto del necesario instrumento de mediación que es el dinero, el comercio no hubiese crecido; y en consecuencia no se hubiese producido la división del trabajo que ha sido fuente de la riqueza de las naciones. Por esta razón, la Autoridad Emisora debe ir incrementando paulatinamente la masa monetaria a fin de favorecer el crecimiento del comercio. Pero siempre cuidando de que ese incremento de la cantidad de dinero corra paralelo al incremento de bienes y servicios en oferta, para lo que se requiere un correspondiente crecimiento de la producti-

vidad. Incluso, por complejas razones difíciles de explicar aquí —entre otras cosas porque yo no las entiendo bien— parece ser que la cantidad de dinero debe incrementarse con un cierto anticipo sobre la riqueza real disponible, a fin de promover su crecimiento. Por esta razón, el desarrollo económico necesita de una cierta holgura monetaria, y con ello implica aceptar como mal necesario un mínimo de inflación; ya sea porque, como todo en esta vida, en cuestiones de política monetaria más vale pasarse por carta de más que de menos. Pero esta inflación técnica nada tiene que ver con la fraudulenta irresponsabilidad de un avaricioso poder político, que financia sus improductivos gastos asignando en cuenta propia un dinero generado sin justificación. Naturalmente, luego tiene que contraer con brutales restricciones la masa monetaria, a fin, se dice, de «enfriar la economía», frenando con ello el comercio y haciendo pagar a la totalidad so- /86 cial por pecados inflacionarios del poder político la penitencia de una recesión.

## *4. El dinero como confianza social*

Puede sonar extraño, pero lo que estamos diciendo es que tener dinero en el bolsillo supone contar con nuestros hermanos los hombres, confiar en ellos, en que nos van a arreglar nuestro coche si se avería, en que vamos a disponer de su ayuda si se nos estropea un grifo del cuarto de baño. Y no con hombres especialmente allegados, amigos o familiares, sino con *cualquier* hombre que pueda hacer lo que nosotros necesitamos. No hace falta que sea dinero, basta con que tengamos crédito y alguien lo garantice, por ejemplo VISA. Porque tener dinero significa que nosotros ya hemos hecho algo por los demás, que ya les hemos ofrecido nuestro trabajo. En su día lo hicimos a cambio de nada, de unos papeles, o de la promesa contable de que la sociedad nos ayudaría cuando lo necesitásemos; sin más garantía en el fondo que el crédito que la sociedad nos merece cuando ofrecemos nuestro servicio a cambio de la deuda que asume con nosotros. Pero es que ni siquiera hace falta tener dinero, esto es, haber prestado ya un servicio, para que contemos con los demás. El sistema de dinero, esto es, el nivel de confianza social, se ha desarrollado de tal manera que basta con que alguien nos avale, alguien que sepa que no-

sotros somos «hombres de confianza», es decir, personas que respondemos de nuestros gastos y a los que el servicio recibido de otros nos obliga a corresponder con nuestro trabajo. No es otra cosa el sistema de tarjetas de crédito, con las que podemos disponer de los bienes y servicios que la sociedad ofrece, con la garantía de una institución que sabe que nosotros estamos ya trabajando y que vamos a seguir haciéndolo para cubrir el compromiso que adquirimos al utilizar el trabajo de los demás. Tener crédito, ser alguien en quien se puede confiar, significa eso: saber que noso- /87 tros también somos capaces de servir a los demás y que nos sentimos obligados según justicia a corresponder proporcionalmente con nuestro trabajo a los servicios que requerimos de nuestros conciudadanos.

Desde este punto de vista, tener dinero significa habernos hecho acreedores de la sociedad con nuestro trabajo, fiarnos de los demás. Tener crédito significa que la sociedad confía en nosotros. El dinero, ya en el Debe ya en el Haber, no es otra cosa que confianza social hecha asiento contable. El dinero es la medida de esa confianza que merecernos o que a nosotros nos merece el resto de los hombres. Es confianza como medio imprescindible del comercio; de que yo oferto en el mercado el fruto de mi trabajo, y espero medida correspondencia por parte del resto de tos trabajadores. Por eso, porque es confianza, el dinero no necesita ser una mercancía. Mejor dicho, sí necesita serlo cuando el sistema comercial está poco desarrollado y la confianza no ha alcanzado su plenitud. El dinero tiene que ser entonces mercancía valiosa. Pero ese dinero es en realidad defectuoso y hace al comercio dependiente de las vicisitudes de la minería. El dinero no puede crecer según la demanda real, y la economía está sujeta a tensiones deflacionarias, que impiden el desarrollo económico. Si no fuese por los estados fraudulentos, que aún nos hacen añorar el patrón oro, podríamos decir que con el sistema actual en el que el dinero no tiene más valor que la confianza que representa, hemos alcanzado la plenitud de su significado esencial. El dinero es confianza de mercancía, seguridad de que *serán* resueltas nuestras necesidades, *cualquiera* de ellas. Porque el dinero no es otra cosa que confianza en la fuerza del trabajo social, confianza en que la sociedad entera está a nuestro servicio, en la medida exacta en que nosotros estamos al servicio de ella.

No quiero ser angelical, ni convertir la historia económica y social en un cuento de hadas. Todo esto no significa, ni mucho menos, que la posesión del dinero sea medida exacta del valor social de un hombre. Hay muchas /88 y evidentes salvedades que hacer a esto. Por ejemplo que alguien puede disponer de dinero, no en virtud del servicio que presta, sino en virtud del que prestaron sus antepasados y del que él dispone como propiedad heredada; o de la suerte, y que le haya tocado el dinero en la lotería; o en virtud de la injusticia, allí donde el dinero es fruto de servicios fraudulentos, de ventas monopolísticas en un mercado cerrado a la competencia, o del mal uso de la influencia política (se podría apostar que es hoy en día el modo más generalizado de acceso injusto a la fortuna). En este sentido, el mercado, en lo que tiene de imperfecto, no es más racional muchas veces, ni más justo a la hora de valorar, que la sociedad en su conjunto. Bueno, mejor dicho, es un poco más justo que un tribunal de oposiciones, o que la dedocracia de los partidos políticos, o que las élites aristocráticas a la hora de acoger dentro de sí personas de otras clases. Pero sí me parece cierto que siendo el dinero como es, expresión de la confianza que el trabajo merece, tenderá a huir de los vagos herederos, de la corrupta administración y de los incompetentes que sólo tuvieron suerte. Es cuestión quizás de un par de generaciones (depende del grado de incompetencia y de la magnitud de la competencia acumulada por generaciones anteriores), lo cual no es mucho si se compara con la perseverancia centenaria en la influyente incompetencia que el sistema feudal garantizaba a los descendientes de los héroes, o con la perpetuación de incompetencia que el sistema político asegura actualmente a ese —además creciente— macro millonario que es la Administración Pública, la cual, a pesar de que el dinero «se le va de las manos» tiene garantía política de tener cada vez más.

El dinero es confianza en el trabajo de los hombres, medida de esa confianza. Por eso, si bien no hay garantía de que su distribución sea justa según su esencia y de que esa «confianza» la tenga quien la merece, sí podemos decir que allí donde no es así, el sistema económico se comporta perversamente en contra de sí mismo. Me atrevo por tanto a afirmar que una sociedad económicamente /89 sana tiende a distribuir adecuadamente la riqueza, y el crecimiento económico es la prueba de que el

sistema en general efectivamente tiende a ello. La tendencia contraria no puede ser sino síntoma de mal funcionamiento económico y a la larga de decadencia.

En todo caso, aun reconociendo que el sistema de libre mercado admite dentro de sí todo tipo de disfunciones morales, muy especialmente allí donde esa libertad de mercado está disminuida, creo que se puede afirmar que esas disfunciones no son mayores que las que se dan en el sistema judicial, en el sistema administrativo de reparto de riqueza por nombramiento, ya sea a dedo o por oposición, y por supuesto mucho menores de las injusticias de las que es responsable el sistema político, allí donde se accede al dinero en virtud de la fuerza coactiva de un decreto y no del libre juego de la oferta y la demanda, esto es, del libre ajuste de la conveniencia social. Y en último término, sí me atrevo a decir, partiendo del somero análisis de su esencia que he presentado aquí, que el dinero es tan poco «vil» como ha dejado de ser «metal».

## *4. El dinero como «bien absoluto»*

La descalificación moral del dinero y del afán de riquezas es por otra parte algo tan general en la historia del pensamiento, que de todos modos compensa analizar su origen; un poco para ver en qué medida pueda estar justificada esa descalificación, pero más para seguir profundizando en la esencia del dinero, en la medida en que los reparos morales tengan algo que ver con esa esencia.

La descalificación del dinero procede fundamentalmente de dos fuentes. De una mentalidad socializante, por un lado, que considera el dinero malo, porque, se piensa, tiende a acumularse en manos de unos pocos. Pero en realidad esto no es descalificación del dinero, sino de un determinado sistema económico; porque en definitiva lo que se hace es reclamar ese dinero para quienes no lo tienen. /90

Creo que ya hemos hablado de esto, y no es lo que nos interesa ahora. Por otro lado, el dinero siempre ha sido considerado sospechoso por una cierta mentalidad religiosa. Podríamos, a la contra, descalificar de vuelta esa mentalidad como espuria y decir que eso nada tiene que ver con la verdadera religión; pero creo que eso sería un recurso fácil y en absoluto

explicaría por qué es una tendencia general de toda religiosidad entender el dinero como algo moralmente peligroso. El asunto es más complejo, y tiene mucho que ver con la esencia del dinero, de la cual surge, por así decir, una tendencia a presentarse como Bien absoluto, y por tanto como sustituto de la misma divinidad.

La tendencia religiosa a la descalificación moral del dinero es sencillamente paralela a la tendencia del dinero a ocupar el lugar de Dios. En efecto, el dinero es una cosa muy curiosa desde el momento en que consideramos precisamente que no es una cosa, que no es una mercancía. Empezando por algún sitio, podemos decir que el dinero tiene como primera característica, puesto que es medida de todo, el ser él mismo inmenso. Esto es, no tiene sentido tener *demasiado* dinero. Sencillamente el dinero es el límite que limita sin ser limitado, es el *ápeiron* de Anaximandro. Se puede tener *demasiado* oro, o diamantes, habida cuenta de que en sí mismas esas cosas sólo sirven para ser lucidas y de que llega un momento en que plantean serios problemas de almacenaje. Éste era el problema del rey Midas. A todas las *cosas* les llega un momento en que son *demasiadas,* allí donde superan la medida natural de su uso. Al dinero no; por su propia naturaleza es infinito.

Aristóteles hace un intento de buscarle una medida natural al dinero, diferenciando entre *economía* y *crematística.* La economía (de *oikós,* casa) es el saber práctico que conduce a procurarnos el dinero necesario para subvenir a las necesidades del hogar, necesidades que a su vez están medidas por la naturaleza humana, ya que el hombre tiene una limitada capacidad de gasto. Lo que va más allá de esa capacidad de gasto racionalmente medida es des- /91 proporcionado, por ejemplo tener cientos de zapatos para dos pies (si el hombre fuese un ciempiés, su medida sería otra). Más allá de esa natural capacidad de gasto, la economía, convertida en afán infinito de acumular bienes, se convierte en «crematística» (de *khrémata,* fortuna en el sentido comercial e incluso monetario). Naturalmente, el objeto propio del afán crematístico ya no son los bienes concretos, sino el dinero, pues el dinero es el bien infinito al que se puede aspirar sin medida. Para Aristóteles este afán no es bueno: el hombre debe aspirar a la riqueza según la medida de su naturaleza. Y por ello el dinero debe ser pretendido como

simple medio para subvenir a nuestras medidas necesidades. Curiosamente dice que la crematística es propia de los comerciantes, mientras que la economía lo es del hombre noble y libre, de lo que sería la imagen victoriana de un rentista «acomodado».

Este planteamiento me parece muy discutible, porque no veo nada claro que las necesidades del hombre sean según medida. Más bien me parece propio de la naturaleza humana una desmedida ambición, un afán absoluto de superar todo límite. El hombre es el animal que tiene el *plus ultra* como diferencia específica. Por eso se descubren nuevos mundos, por eso cada enfermedad es un reto para encontrar una vacuna, por eso el hombre va siempre a la búsqueda de nuevos inventos, de nuevas fronteras; y su afán no es otro que el de un infinito progreso hacia la perfección, que sólo se parará escatológicamente, al final de los tiempos, cuando los ciegos vean, los cojos anden, los muertos resuciten y a los pobres se les anuncie la buena nueva de que ha sido definitivamente superada toda pobreza. El hombre tiene vocación mesiánica, de realizar el Reino de Dios en la Tierra. Es evidente el sentido religioso de este afán: el hombre quiere ser perfecto como Dios, en medio del mundo. Pues bien, para ello el hombre tiene que hacer muchas cosas y muy complejas, que no es oportuno considerar aquí con detenimiento: tiene que hacer oración, si es cristiano tiene que frecuentar los sacramentos, tiene que ser virtuoso en grado sumo, apar- /92 tarse del pecado, etc. Pero una de las cosas que necesita para ser como Dios, entre esas otras muchas, es... dinero.

Porque lo que sí se da según medida es la capacidad del hombre para imitar con su trabajo la omnipotencia creadora de Dios. El hombre tiene una limitada capacidad de hacer el bien con su trabajo. La división del trabajo y el comercio que la fundamenta mejoran substancialmente las cosas, pero produciendo una curiosa transferencia de la subjetualidad del trabajo, y sobre todo del gozo de sus frutos, desde el hombre particular a la sociedad en su conjunto. Por el comercio y la división del trabajo, el hombre se hace cada vez menos poderoso para solucionar el problema de su inserción en el mundo, es decir, se hace cada vez más dependiente del trabajo de los demás; a la vez que la sociedad entra en un proceso de incremento progresivo

(al infinito) de ese mismo poder. La sociedad puede mucho, y sigue pudiendo cada vez más. El comercio y la división del trabajo convierten a la sociedad en su conjunto en el verdadero sujeto imitador de la omnipotencia divina; un sujeto del que el hombre concreto participa. De este modo, integrándose como trabajador en la totalidad social, el hombre se hace ejecutivo actor de un progreso tendencialmente infinito, capaz en una inmensa medida de generar el bien, de transformar el mundo en algo perfecto, en el que poco a poco, mediante el trabajo, se manifiesta la imagen de Dios. Ahora bien, ese trabajo es puramente transitivo; la división del trabajo hace que el hombre no disfrute del fruto de su trabajo, ya que siempre está trabajando para otros. Hace falta, por tanto, una instancia en la que se cumpla la mediación reflexiva —por utilizar terminología hegeliana— y el hombre se convierta en sujeto del poder que él mismo genera. Ya lo sabemos: está instancia es el dinero.

Mediante el dinero (al que puede aspirar con justicia por su trabajo, habría que añadir) el hombre se convierte en sujeto libre que dispone, según medida, del poder social para solucionar los problemas que plantea su inserción en el mundo. Mediante el dinero el hombre supera /93 el hambre, el frío, la enfermedad (en medida importante); mediante el dinero el hombre alcanza el gozo estético, o disfruta de la paz de un templo; mediante el dinero el hombre confía en poder movilizar la sociedad en favor de la educación de sus hijos; mediante el dinero el hombre viaja, emprende expediciones a la conquista de lejanas cumbres, investiga e inventa. En una sociedad comercial, el dinero es la disponibilidad sobre el esfuerzo de la totalidad social. No, el dinero no es omnipotente ahora, pero se hace tal progresivamente; y en cualquier caso, ya ahora, es sumamente poderoso, tanto como la sociedad en su conjunto, según la medida en que dispongamos de él. El dinero es la infinitud propia del trabajo humano, allí donde éste se potencia, más allá de los límites de su individualidad, a través de la división del trabajo y del comercio.

Por eso tiene sentido tener al menos tanto dinero cuantos bienes y servicios hay disponibles en el mercado. Ese es el límite; por lo demás un límite que tiene el mismo ritmo de expansión que el progreso solidario de la especie humana según su vocación de infinito perfeccionamiento.

## *6. Observaciones morales para ricos*

Decir que el dinero es malo no tiene entonces mayor sentido que descalificar moralmente la belleza de las mujeres, la inteligencia, la simpatía o el genio artístico. Por cierto, cualidades todas sospechosas para el moralismo. Ahora bien, esa sospecha es ambigua en su misma formulación. Todas estas cosas son peligrosas porque llevan al hombre a la tentación *en cierta medida justificada* de hacerse igual a Dios. Y ese afán está justificado en esa medida en la que por ser rico, hermoso, simpático y genial, el hombre es semejante a Dios. Dicho de otra manera: estas cosas pueden ser malas —esto es, motivo de desmedido orgullo— sólo y exclusivamente porque son substancialmente buenas, apetecibles, envidiables, y encomiable /94 el afán de conseguirlas; porque en ellas se muestra, de un modo u otro, la imagen de lo divino en el mundo.

Si eso es así, en un sentido absoluto y con independencia de las circunstancias en las que ello pueda ser malo, hay un mandamiento moral que obliga al hombre a ser tan rico como le sea posible según la capacidad de trabajo de su naturaleza y de su personalidad; y hablamos, por supuesto, de una riqueza traducible en asientos contables. Sólo así cumple con su vocación de imitar la grandeza de Dios, según una naturaleza que es substancialmente económica, esto es, que alcanza ese fin a través de la sociedad, de los demás, mediante el trabajo especializado y el comercio de sus frutos.

Posteriormente continuaremos hablando de las cuestiones morales que afectan a la riqueza. No es mi intención detenerme aquí en ello. Pero sí quiero señalar algunos aspectos éticos que inmediatamente se derivan de la naturaleza del dinero. Se trata fundamentalmente de la obligación de solidaridad que la posesión del dinero implica como huella de su origen, esencialmente social. Lo que ocurre es que hay tanta moralina empapando estas cuestiones que me temo ya el malentendido sólo con enunciar mi intención. Se suele entender por «solidaridad económica» una especie de extraña obligación de dar dinero a quien no trabaja, o al menos no lo hace productivamente prestando un servicio a los demás. Dar limosna, ayudar a fondo perdido a los países del Tercer Mundo, etc., son los ejemplos de esta obligación moral. No digo que esta obligación no exista. Un

niño que muere de hambre en cualquier parte del mundo constituye una apelación a la conciencia moral de todo aquél que pueda hacer algo por remediarlo; y todos podemos hacer algo. Igualmente un accidentado en medio de la carretera, que requiere de todos los bienes de los que yo puedo disponer —fundamentalmente de mi coche para llevarlo al hospital más cercano—, sin que él pueda hacer algo en justa correspondencia. Y así con todas las llamadas obras de misericordia. Lo que ocurre es que éstas son obligaciones mo- /95 rales, pero no propiamente de carácter económico, aunque circunstancialmente yo tenga que gastar dinero para cumplir con ellas.

Por el contrario, hay una obligación moral de quien posee dinero que es mucho más fundamental desde el punto de vista económico, a saber, gastarlo. Eso es lo que podemos y debemos hacer por los demás; ya que al gastarlo socializamos la riqueza que el dinero representa, la ponemos, siguiendo la esencia del dinero, en circulación, se la pasamos a los demás y la devolvemos así a la sociedad en la que tuvo su origen. El dinero que tengo es riqueza que los demás me deben; pero esa riqueza no es mía con un sentido de exclusión, es un bien social, producido por la sociedad en su conjunto. Si yo acumulo esa deuda, estoy acumulando demanda, y no dejo a la sociedad que la salde con su oferta. Por el contrario, cuando los ricos gastan su dinero y reclaman de los demás el servicio que se les debe, dejan de ser ricos en esa misma medida y se enriquecen los demás, es decir, todos aquellos que prestan servicios que de esta forma se reclaman. Desde este punto de vista, ser rico es tener deuda social acumulada; y el primer deber social en ese caso es darle a la sociedad la posibilidad de redimirla.

Pero fíjese lo que hemos dicho: que el rico, cuando gasta su dinero deja de serlo y enriquece a la sociedad. Pues bien, esto es relativo, tanto como lo es el mismo concepto de riqueza, que tiene una dimensión esencialmente social por la que carece de sentido acumularla en exclusividad. En efecto, hemos dicho que el rico enriquece a los demás y deja de serlo cuando gasta su dinero. Y sin embargo, al mismo tiempo, sólo entonces es cuando comienza a ser rico, es decir, cuando ha reclamado el servicio que los demás le deben y su vida ha mejorado en la medida correspondiente. Tener dinero es, por tanto, algo muy ambiguo. Significa tener riqueza, pero sólo potencialmente,

porque esa riqueza es algo que depende de los demás, y a los demás vuelve en su misma potencialidad en la medida en que yo la actualizo. Que la riqueza hoy en día se /96 mida en dinero es sólo signo de que ha alcanzado realmente esa dimensión social que todo moralismo reclama, pues el dinero es riqueza que sólo se actualiza y llega a ser riqueza real cuando pasa a otros, cuando entra en circulación y de este modo se hace substancialmente algo compartido. Que hoy en día tenga más sentido poseer dinero que propiedades, que lo que un rico tiene se muestre en cuentas corrientes y no en oro, plata, mujeres, camellos o casas, es signo de que la riqueza ha alcanzado un grado tal de socialización que se ha hecho impensable el ser rico sin contar con los demás y sin transferir a la totalidad social esa riqueza.

Parece entonces que ser rico, viajar, tener joyas, ir a la ópera, educar a los hijos en buenos colegios, en definitiva, gastar el dinero, supone empobrecerse; mientras que son los pobres, los que no gastan, los que siempre dedican su trabajo al servicio ajeno, los que se enriquecen. De este modo sería el sistema económico un sistema de vaivén. Y así sería, en efecto, si todo gasto fuese improductivo y agotase su sentido en reclamar el servicio ajeno en el puro provecho propio. Estos son los gastos de consumo, y con ellos se enriquecen los pobres y se empobrecen los ricos, mientras el dinero, medida de toda riqueza, hace lo que le corresponde según su esencia: circular de unos a otros.

Pero hay otro tipo de gastos, en los que uno requiere el servicio de los demás, pero no en beneficio propio, sino también en servicio de los demás, es decir, con el objetivo de llevar nuevos bienes al mercado. Y esos gastos, enriqueciendo a los demás, a todos aquellos que proporcionan los así llamados bienes de equipo; destinados además a enriquecer a los demás con bienes reales, no empobrecen a quien los hace, sino que lo enriquecen. Estos gastos se llaman inversiones, y son el origen del capital; y a ellos dedicaremos el siguiente capítulo. /97

## *7. Riqueza y materialismo*

Uno de los reproches que el moralismo hace al afán de riquezas es el ser signo de materialismo. Los bienes del espíritu

no son económicos, y el que se afana por el dinero demuestra que sólo se preocupa por lo que es mercancía, cosa, bien intercambiable, algo relativo, etc., es decir, por los bienes materiales. Pues bien, creo que nuestro análisis ha llegado ya lo suficientemente lejos como para poder denunciar este planteamiento como uno de los más crasos errores del moralismo antieconomicista. Y ello podemos decirlo, en la medida en que en su esencial nexo con el dinero, el sistema económico muestra su participación en el carácter espiritual que es propio de ese dinero. El dinero es el bien que no es «cosa», y por tanto signo evidente de la vida del espíritu y de su hegemonía sobre la materia. Una economía materialista sería aquella en la que carecería de sentido todo comercio que no fuese un trueque, es decir, el intercambio de una cosa por otra cosa. Allí donde el dinero ha dejado de ser él mismo un bien o una mercancía valiosa en sí misma, y en su mismo carácter abstracto se ha convertido en lo que mide el valor de toda otra mercancía, hemos alcanzado un punto en el que para el hombre son más importantes las significaciones que las cosas, y que esas significaciones son el principio de todo valor.

Creo que en esta paradoja se pone de manifiesto el carácter substancialmente espiritual de la actividad económica y cuán lejos está el moralismo de una adecuada idea de lo económico, como si la economía consistiese en la posesión de cosas, esto es, de materia. La economía tiene que ver con el dinero en tanto que es medida adecuada de los bienes económicos. Se puede decir que son bienes económicos los que se pueden adquirir por dinero. Pero esto nada tiene que ver con el materialismo, sino con la característica de la especie humana por la que los hombres trabajan unos en beneficio de los otros según justicia, es decir, según medida de reciprocidad. Y esta medi- /98 da es el dinero, como algo que es signo de una virtud (la justicia) y no de cosa alguna.

Que los bienes económicos no son materiales es algo tan elemental que casi resulta escandaloso que se afirme lo contrario. Creo poder defender esta tesis incluso cuando lo que se compra es un coche; que es ciertamente una cosa, pero una tal cuyo valor procede de una cierta disposición conceptual de partes en la que está su verdadero valor —añadido por supuesto sobre su peso bruto en metal— y que procede de un concepto.

Pero es que es muy discutible que ni siquiera la mayoría de los bienes comerciados sean de este modo cosas empíricamente reconocibles como tales. Y así es difícil saber qué *cosa* compra el que adquiere un «Van Gogh», o un «crédito» y paga por él con intereses, o el consejo de un abogado, o la educación de su hijo. En este sentido, lo esencial para la economía no son las cosas, sino lo que los hombres hacen unos por otros según justicia. La economía no se refiere, como a veces se dice, a las necesidades «materiales», sino a cualquier necesidad humana para cuya satisfacción el hombre dependa de los demás. La economía es el modo social que tiene el hombre de alcanzar su fin en tanto hombre con la ayuda de los demás y en tanto que esta ayuda exige de nosotros medida correspondencia. Esto es lo que constituye al ámbito económico.

### *8. Dinero, persona humana y autoconciencia social*

Sin embargo es cierto que hay cosas muy substanciales que, por su propia naturaleza, no pertenecen estrictamente al ámbito económico. En otros capítulos hemos señalado el carácter comercial de la relación erótica, en tanto que supone un intercambio enriquecedor, medido según justicia y necesario para la satisfacción de ciertas necesidades afectivas, sexuales y procreadoras. Pero no podemos hablar aquí estrictamente de comercio en el sen- /99 tido económico del término; y así resulta repulsiva la idea de que hubiese en el amor «dinero por medio». Pero curiosamente, que el erotismo pleno esté desligado del dinero y no sea una relación comercial estrictamente económica, no es porque la relación que se da entre los esposos sea más espiritual que la que se da entre un *dealer* de Nueva York y otro de Tokio, sino porque es precisamente más material, más concreta y menos abstracta, porque es una relación que liga indisolublemente a dos personas, no por ser personas de la especie humana, un hombre y una mujer, sino estas dos personas concretas. Por eso la relación entre ellas no es mercantil, y el cariño verdadero ni se compra ni se vende.

A partir de esta diferencia podemos dar el último paso para caracterizar ontológicamente el dinero atendiendo a su esencial función antropológica. Decíamos que la economía es el modo que tiene el hombre de alcanzar su fin por medio de los

demás y según medida de correspondencia. No siempre es así: un hijo alcanza su fin por medio de sus padres, y queda por ello obligado a honrarles y a asistirles en su necesidad; lo mismo un marido por medio de su mujer, e incluso un amigo por otro. Aquí hay intercambio, e incluso división del trabajo; y sin embargo, no hablamos de relaciones económicas o comerciales si no es por analogía. Por tanto hemos de añadir algo a nuestra definición; algo en lo que se diferencien las relaciones de intercambio según justicia que podríamos denominar estrictamente personales de aquellas que tienen un carácter comercial. Las primeras suponen más bien un trueque, ligado a la circunstancialidad personal del intercambio. Así, un hombre y una mujer pueden entrar, incluso por contrato, en un tipo de relación sexual regida por la ley de la reciprocidad; y lo que diferencia eso de la prostitución es el carácter privado y exclusivo del intercambio. Por el contrario, una oferta comercial tiene como característica fundamental su carácter público. La oferta, o en su caso la demanda, se dirigen a *cualquiera que pueda aceptarla o atenderla.* Podemos pues decir que lo que dife /100 rencia estrictamente a las relaciones comerciales de otras relaciones de intercambio según justicia es el sentido público de estas relaciones. Un comerciante no se dirige a personas concretas, sino a la sociedad en su conjunto, en cuanto sujeto indeterminado. Se ofrecen bienes a la sociedad, y se demanda de ella la solución de nuestros problemas.

Esto es precisamente lo que hace necesario el dinero. Dentro de un matrimonio se exige la justicia con el mismo rigor que ante un tribunal civil competente en materias mercantiles. Si esa justicia se rompe, los cónyuges se sentirán defraudados como un socio comercial al que han entregado mercancía defectuosa; y pueden al final, si la confianza termina por romperse, incluso acudir igualmente a los tribunales. Pero es cierto que esa relación no precisa en su inmediatez de mediación alguna. No así el comercio propiamente dicho. La relación que se dirige a la totalidad social sólo se establece bajo una mediación que sea en sí misma garantía de justicia. Yo estoy dispuesto a ofrecer mi trabajo a *cualquiera* que lo necesite, siempre que exista una medida de reciprocidad. Pero como esa reciprocidad es abstracta, ya que yo puedo no necesitar de la oferta concreta que el comprador puede hacerme aquí y ahora, se establece

por medio del dinero. En ese dinero el comprador ha traducido lo concreto que él puede ofrecer en la totalidad de lo que la sociedad puede hacer por mí según la medida de que se trate. De este modo el acto comercial, por medio del dinero, se hace interesante para cualquiera que tenga un bien que ofrecer y le da carácter público a la transacción. Yo he ofrecido algo, y el comprador me da lo que la sociedad le debe a él; de modo que con independencia de que el comprador sea carnicero o zapatero yo encontraré la carne y los zapatos que necesito, y ello a cambio del trabajo o propiedad que he alienado.

Una lectura rápida de este fenómeno de intermediación que se realiza en el comercio a través del dinero, nos podría llevar a concluir con una cierta rapidez que las relaciones comerciales suponen una radical despersonalización en la que el valor personal —aquello que es intere /101 sante para un padre, un esposo o un amigo— ha sido sustituido por el valor del dinero, es decir, que ese valor se ha hecho público. En el mercado no valen personas, sino cuentas corrientes. En la medida, pues, en que una persona se vea afectada por esa monetarización, su valor se socializa como aquello que está disponible en el mercado, bien como oferta, bien como demanda. Por ejemplo seria un síntoma de avaricia el que una persona valorase tanto la riqueza de otra que estuviese dispuesta a entregarse a ella en matrimonio en virtud de su fortuna, es decir, en virtud de su capacidad adquisitiva en el mercado. Efectivamente eso es repulsivo, porque el significado de ese matrimonio no es otro que aceptar la demanda del mejor postor, *cualquiera que sea.* Y efectivamente es cualquiera, por muy rico que sea, ya que el dinero representa en él, en su impersonalidad, la capacidad que la sociedad tiene de demandar bienes. En definitiva, en un matrimonio «por dinero» una persona se convierte en bien público, y esa relación sexual se hace ontológicamente indiscernible de la prostitución. En este sentido, dejar que el dinero entre en juego en determinadas cuestiones implica una despersonalización de lo que por su propia naturaleza exige una relación interpersonal inmediata.

Ahora bien, correríamos demasiado si a continuación dedujésemos que respecto de toda relación el comercio medido por dinero es despersonalizador. Porque ocurre justo al revés. El valor que tiene en el ámbito familiar una persona viene dado

por su carácter diferencial. «Tú y sólo tú, como diferente a cualquier otro», ese es el principio del valor en ese ámbito. Aquí el hombre no es valorado como persona, sino, como *esta* persona: como hijo, hermano, primo o esposo. Lo mismo ocurre a los ciudadanos de una determinada comunidad: el que no pertenece a ella (y se pertenece a ella de facto y siempre por razones circunstanciales inaccesibles al hombre en cuanto persona) está excluido de derechos. No deja de ser en este sentido una interesante experiencia sentirse en país extranjero e ir a un banco después de haber estado en la oficina de in /102 migración. La sensación es del máximo confort y normalmente, por educados y respetuosos que sean los funcionarios —tienden a no serlo—, uno tiene la sensación de recuperar en el mundo comercial una dignidad perdida en el burocrático. Uno ha dejado de ser «diferente» (es decir, inferior), y se convierte en «uno más», en una persona humana que puede reclamar la ayuda de otros por el sólo hecho de ser hombre necesitado de lo que allí se ofrece. Se dirá que es necesaria la apostilla: «siempre que uno ofrezca dinero a cambio». Cierto, pero ya sabemos que eso significa «siempre que uno haya hecho ya, o se puede confiar en que haga, algo por los demás». En la sociedad comercial es reconocido como persona cualquiera que necesite de los servicios que la sociedad ofrece y que esté dispuesto a trabajar por la sociedad según la debida proporción.

El dinero y el crédito son los medios a través de los cuales se establece esa sociedad en la que el hombre vale, no por las circunstancias familiares, de nacimiento, etc., sino en virtud de los servicios que ha prestado a la sociedad o, en el caso del crédito, de los que puede llegar a prestar. De este modo el dinero, como aquello a lo que, en principio, todo hombre puede acceder en virtud de su capacidad de prestar servicios a la sociedad —y todo hombre es capaz de ello—, es el gran medio de igualación social. Es aquello que hace posible una sociedad de hombres iguales y libres, libres en la medida en que trabajan y a través de su trabajo contribuyen a mejorar la sociedad. Decir pues que la dignidad del hombre y el reconocimiento que de él hace la sociedad depende de su dinero, puede sonar espantoso; pero ello no significa otra cosa —hecha la salvedad de que ese hombre haya llegado a su fortuna por medios injustos— que dicho hombre cuenta con la correspondencia social que le pertenece

en virtud de los servicios que él o sus antepasados han prestado a la sociedad. Efectivamente, esa dignidad que la sociedad confiere no tiene otra justificación que los servicios prestados, y si la sociedad es justa su reconocimiento ha de ser traducido en dinero, es decir, en capacidad reconoci /103 da para recurrir a los servicios que la sociedad como totalidad presta a cambio.

Esto es lo propio de la sociedad burguesa. En ella se reconoce a alguien como persona en la medida en que ha prestado un servicio a los demás y a cambio se ha hecho acreedor de la sociedad en su conjunto. Eso, independientemente de las disfunciones propias de todo sistema humano, independientemente también del significado subjetivo de las cosas —casi nunca es inmediatamente transparente el significado objetivo— es lo que significa «tener dinero». Y la alternativa a ello es otro tipo de reconocimiento social de dignidades propio de sociedades feudales —la dignidad del apellido, como reconocimiento de lo que los antepasados hicieron una vez por la comunidad—; o de sociedades substancialmente religiosas —la dignidad del ministerio, propia de quien ha sido consagrado—; o de la dignidad que el sistema político confiere a los magistrados como viva representación de la soberanía social. De todas ellas creo que el sistema burgués de reparto de dignidades es el más justo y en el que esa dignidad más se acerca a su verdadera esencia, por la que el señor—el *dignus*— adquiere una autoconciencia que ya no es sólo suya, sino el reconocimiento que la sociedad hace de sí misma, como una auténtica reflexión cumplida en el servicio que se le presta. El «señor de la guerra» del mundo feudal ha dejado paso al hombre de negocios; y en él se reconoce la sociedad a sí misma al reconocerlo como tal señor: pero como un señor que ha llegado a ser tal sirviendo a los demás. Luego la psicología, individual o social, irá por otra parte y asimilará más o menos lo que la misma sociedad hace. Pero da lo mismo: más allá de la envidia, más allá de todos los recelos, más allá también de los falsos moralismos, el hombre sigue reconociendo en el dinero servicios que se le han prestado y que reclaman de él su respeto. Frente a eso no caben denuncias morales distintas de aquéllas que en una sociedad justa deberían llevarse a los tribunales allí donde alguien hubiese accedido a la riqueza sin prestar un servicio social./105

Capítulo IV

# LA RIQUEZA Y EL TIEMPO

EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO Y SOCIAL DEL CAPITAL

## *1. El trabajo, el tiempo y el origen del capital*

En capítulos anteriores vimos cómo en una sociedad comercial, es decir, en una sociedad donde la riqueza procedía del trabajo de los otros hombres, el sentido de la riqueza no podía ser otro que la circulación de dicha riqueza, en la medida en que fundamentalmente era dinero. El dinero que no se gasta no es riqueza, y se actualiza sólo en la medida en que pasa a otros y a cambio obtenemos los bienes que esos otros producen con su trabajo. Veíamos cómo ese sentido circular suponía que en el fluir económico los ricos se empobrecían y los pobres se enriquecían, hasta alcanzar un equilibrio en el que cada uno tenía la riqueza que correspondía al servicio que prestaba con su trabajo personal. La más elemental experiencia económica, sin embargo, nos hace ver que eso no es así: que el dinero llama al dinero, que —como dice el dicho evangélico— «al que tiene se le dará y abundará, y al que no tiene, aun lo poco que tiene se le quitará». Es una experiencia general lo difícil que resulta al pobre salir de su pobreza, y cómo, por el contrario, se puede vivir de las rentas, sin trabajar nada, si uno tiene una riqueza original sabiamente administrada por un gestor de patrimonios. Tocamos aquí un fenómeno nuevo, que no hemos tratado hasta ahora y que tiene el mágico nombre de «capital»./106

Para entender el significado de este término, es necesario no olvidar lo que ya hemos sentado anteriormente, a saber, que el origen de toda riqueza es el trabajo humano. Hay una mínima concesión que hacer a la toma de posesión original sobre la tierra, en el sentido de que alguien haya podido apropiarse, por ejemplo de una isla tropical y que obtenga así su sustento dando de cuando en cuando una ligera patada a un cocotero. Pero esta indolente subsistencia, por placentera que sea, no es lo que llamamos riqueza; e incluso Robinson tiene

que trabajar si quiere como hombre insertarse en un mundo que él pueda denominar suyo. Su riqueza es al final la obra de sus manos y de su inteligencia. Y por supuesto éste es el sentido y el origen de la riqueza en una sociedad económicamente desarrollada como la nuestra. Riqueza no es primariamente propiedad rural, sino disposición potencial del producto social, es decir, del trabajo de los demás; disposición que en la forma de dinero alcanzamos fundamentalmente a través de nuestro trabajo. A este trabajo, pues, nuestro y de los demás, se retrotrae en último término la riqueza que nosotros conocemos; y sólo cabe exceptuar algunas propiedades de tradición feudal, prácticamente irrelevantes desde el punto de vista económico. De hecho, consideraríamos muy atrasado económicamente al país en el que este tipo de propiedad fuese la forma paradigmática de riqueza. Por eso le preocupa a Marx tan poco la cuestión de la «reforma agraria» y centra toda su atención en la propiedad de «los medios *de producción».* Podemos pues dejar sentado que la riqueza es el producto propio del trabajo.

Para entender ahora a partir de aquí qué es el capital, es necesario antes ver cómo el primer producto del trabajo, y por tanto el primer sentido de la riqueza, consiste en la satisfacción de las necesidades del hombre, que son muy complejas. El hombre necesita muchas cosas, con un mayor o menor grado de perentoriedad. Necesita beber, comer, albergarse de la intemperie mediante ropa y vivienda; pero también necesita aseo, educación, espacio vi /107 tal, comunicación social, variación ambiental, gozo estético, ámbitos sagrados, etc. En la medida en que la riqueza que el trabajo produce consiste en la satisfacción de estas necesidades, hablamos de «bienes de consumo». Estos bienes tienen como fin su sacrificio en aras de la felicidad humana. Lo propio de los bienes de consumo es el ser «consumidos». Podemos, por tanto, decir que la vida humana es una máquina de quemar riqueza. Dicha riqueza consiste entonces en su propia caducidad, en sucumbir en el tiempo, a fin de sostener la vida del hombre, salvándola, en la medida de lo posible, de su propio desgaste. El trabajo se nos muestra así como una lucha del hombre contra el tiempo y la caducidad; una lucha en la que la pervivencia se alcanza sacrificando al tiempo los bienes que el hombre necesita. Para entender lo que estoy diciendo, basta considerar la amarga historia de una

cuenta corriente desde que llega la nómina hasta que, un mes después —¡qué rápido pasa para los gastos y qué lento para los ingresos!— vuelve a llegar.

El carácter temporal de esa riqueza que se entiende como consumo, entra ahora en contradicción con la esencial pretensión de la vida humana de trascender esa temporalidad. El hombre quiere ser rico para resolver sus necesidades, pero no solamente las presentes, sino aquéllas que se plantearán en un futuro en el que el hombre, más allá del ahora, pretende seguir viviendo. De ahí la radical insuficiencia de este primer sentido de riqueza entendida como consumo, y la necesidad de completarla con la idea de «ahorro». El ahorro es el fruto del trabajo situado más allá del tiempo, fuera de la caducidad propia del transcurrir. Ahorrar es poner riqueza fuera del tiempo, o al menos hacerla trascender desde el presente, que es el tiempo en el que se consume, hacia un futuro indeterminado respecto de cualquier consumo. Por ello el ahorro es el principio de la seguridad, a saber, frente a los avatares del tiempo. Se trabaja para el «día de mañana», acumulando para un futuro incierto «que no sabemos lo que puede deparar».

Con el ahorro y con la trascendencia respecto de la /108 temporalidad que supone, se introduce en la idea de riqueza la posibilidad de su inmensidad. La riqueza que tiene sentido en presente —también esto lo hemos visto— está limitada por la limitada capacidad de consumo del hombre. Para el que sólo trabaja con vistas a sus necesidades inmediatas, carece de sentido una «inmensa» riqueza, y su capacidad de trabajo queda limitada por su inmediata capacidad de consumir. Pero el hombre no trabaja así, sino para la totalidad de su vida. Sería muy complejo explicar aquí el porqué, pero esa «totalidad» parece ser algo que tiene esencialmente que ver con la eternidad. La vida humana tiene una substancial pretensión de salirse del tiempo en una pervivencia absoluta. Al menos —como también vimos— esta idea se hace plausible en la descendencia, en la medida en que procrear es un cierto sobrevivirse a sí mismo. De este modo, el hombre trabaja para un «día de mañana» que en realidad se llama «siempre». Y es en este horizonte supratemporal en el que se sitúa una infinita ambición de riquezas, un afán de «atesorar», de hacer de los bienes perecederos algo eterno e ilimitado. Con esto tiene que ver que en el origen del

dinero como instrumento de cambio y medida de riqueza, se recurriese al oro.

La riqueza como producto del trabajo, en la medida en que se sitúa fuera del tiempo, se llama «capital». Su origen está en el trabajo «para el día de mañana», es decir, es el fruto de ese trabajo que no se sacrifica como consumo en el tiempo en aras de la vida presente. El capital es el fruto ahorrado del trabajo como disponibilidad de consumo futuro.

Digamos por último que las formas del capital o del ahorro son tantas como las formas posibles de mediación entre el presente y el futuro. En concreto, presente y futuro, no están tan separados por una línea como pudiera parecer; de modo que podemos hablar del «presente» mes, o año, o incluso entender el ámbito de toda una vida como futuro que *ya* se realiza. En consecuencia, de igual modo es difusa la frontera entre ahorro y consumo, o entre con /109 sumo futuro y presente; y, en definitiva, entre riqueza inmediata y capital. Así por ejemplo, tomar unas tapas en un bar, parece un extremo de consumo, y adquirir un diamante en bruto un extremo de ahorro. Entre medio de ambos está ir de compras el sábado a un hipermercado para toda la semana, comprar un coche o un mantón de manila, hacer un máster en una universidad de prestigio, etc. Especiales dudas sobre si se trata de un bien de consumo o capital presenta, por obvias razones, el caso de la vivienda; y así es difícil determinar si el que trabaja para amortizar un crédito hipotecario está ahorrando y capitalizando a su familia o consumiendo.

Esta mediación de presente y futuro como indiferencia entre consumo y capital es especialmente propia del dinero, que representa precisamente esta misma mediación. Por eso se mide en dinero tanto el capital como la inmediata riqueza. Y de ahí que haya fracasado la política monetaria que pretendía controlar el gasto social mediante el control de los agregados monetarios en circulación (la liquidez), diferenciándolos del dinero ahorrado y no dispuesto para inmediato consumo. Y es que el dinero es, entre otras cosas, lo que media entre estos dos ámbitos y puede, por su propia naturaleza, ser a la vez líquido y capital. Las cuentas corrientes financieras y la tarjeta de crédito, con la que, justo al revés, se hace líquido y disponible en el presente el trabajo futuro, han terminado por demostrar la inutilidad de todas las M1s, M2s y M3s que inventaban econo-

mistas tan sofisticados técnicamente como filosóficamente ignorantes de la naturaleza del dinero.

## *2. Ahorro y trabajo: el capital como medio de producción*

En un primer momento podría parecer que el ahorro es antisocial. Habíamos dicho que el rico actualiza su riqueza (en el consumo, hay que añadir ahora) transfirien /110 do a los demás su riqueza al hacer uso de su trabajo. Si ese rico ahorra en vez de gastar, quiere decir que se retira del circuito comercial, de los que compran y venden. Y su riqueza deja de tener así un sentido social. Pues bien, hemos de conceder, de momento, que así es. Pocas cosas hay en, este sentido, tan antisociales como «invertir» en diamantes en bruto, en obras de arte o en solares (no me refiero al gasto en joyas o en arte, sino al acaparamiento especulativo de obras limitadas por la muerte del autor, como limitados son los metros cuadrados disponibles en la Castellana). Estas inversiones que no generan valor añadido tienen un sentido puramente especulativo y confían en que, a pesar de que nada se produzca y no se genere riqueza alguna, el valor aumentará como consecuencia de una demanda creciente sobre bienes contados; ya que Van Goghs o solares en la Castellana hay los que hay, y en un mundo que otros hacen crecer económicamente siempre habrá más riqueza para incrementar la presión de la demanda sobre esos valores «exclusivos». Gracias a Dios estos bienes especulativos tienden por su propia naturaleza —en virtud de la demanda especulativa, y no de la demanda social— a alcanzar valores grotescos que terminan por provocar la risa de quien tendría que ser el siguiente comprador; y con esa risa se produce indefectiblemente la ruina del último avaricioso, que puede ser cualquiera. De ahí que para muy pocos ahorradores, con la habilidad de no ser el último inversor de la burbuja especulativa, sea «seguro» retirarse de esa forma del flujo corriente de riqueza, es decir, de los gastos. Y ocurre al final que es un verdadero problema encontrar la forma de ahorrar sin que ese ahorro esté ligado de un modo u otro al intercambio social de bienes. El éxito social del sistema económico consiste en que, no sólo cuando gasta, sino

también cuando ahorra todo hombre tiene que darle necesariamente un sentido social a su riqueza.

Dejemos de momento esa cuestión. Hay además otro problema qué surge de la imposibilidad de lo que al ahorrar se pretende, que es situar una riqueza más allá /111 de los avatares del tiempo. Lo más seguro a este respecto son los diamantes en bruto. Pero el problema está en que su limitado número les daría en efecto un valor puramente especulativo tan pronto como un creciente número de ricos decidiese recurrir a ellos para salvar su riqueza. Fuera de estos casos cuya limitación esencial los hace inútiles como medio de ahorro, a no ser para el primero al que se le ocurrió la idea, es difícil de encontrar un bien que no se consuma pero al que tampoco consuma el tiempo. Es decir, es difícil encontrar un medio de ahorro que no se deprecie él mismo con el paso del tiempo. Lo de las vacas gordas y las vacas flacas del José bíblico está muy bien para unos años, pero a largo plazo carece de sentido. Dicho de otra forma, el problema es que para ahorrar, no solamente hace falta retraer riqueza del consumo, sino que hay que hacerlo de manera tal que la riqueza retraída pueda resistir el paso del tiempo; y eso sólo es posible, en la medida en que, de un modo u otro, esa riqueza se aprecie por sí misma. Es decir, es necesario hacer rentable el bien ahorrado. Por ejemplo, en verano se puede ahorrar grano, sabiendo que ese grano se va a multiplicar en la siguiente cosecha; y así se podrán sembrar más y más campos. Por eso en muchas culturas primitivas se considera el ganado como ideal de riqueza, en tanto que es un bien al que su intrínseca productividad le permite una constante apreciación contra el tiempo.

En cualquier caso, lo que se trata de ver es que todo capital es producto del trabajo detraído del consumo inmediato, con la pretensión de hacerlo disponible más allá del transcurrir temporal. Que, sin embargo, el capital sólo parcialmente puede trascender la temporalidad, y que, por su propia naturaleza, sigue siendo un bien temporal sujeto a amortización. Y que, por tanto, el ahorro sólo consigue su objetivo en la medida en que el capital sea a su vez productivo y dé por sí mismo un rendimiento.

Y ahora viene lo interesante: el capital, que procede del trabajo, está sujeto a una natural amortización que sólo puede ser superada si ese capital se hace él mismo /112 productivo. Ahora

bien, sólo el trabajo es productivo, porque sólo él es actividad. El grano encerrado en un granero no produce nada; no digamos el oro, que sigue siendo el mismo si volvemos al cabo del tiempo a por él, y entre tanto corre el peligro —natural amortización propia del oro— de que alguien lo robe, o que la cueva en la que lo hemos encerrado se haga inaccesible por un terremoto, etc. Es decir, el capital, si ha de hacerse productivo, tiene que volver a ponerse en conexión con el trabajo humano y convertirse en medio de producción. Sólo entonces, si sembramos el grano o prestamos el oro a un joyero, conseguimos que ese producto ahorrado genere más riqueza y supere su natural amortización.

Ahora nos encontramos con un sentido radicalmente nuevo del capital. El hombre puede ahorrar de muchas maneras: almacenando, o invirtiendo su trabajo en una vivienda más perdurable que el grano. Pero puede, más allá de lo que es necesario para su sustento, seguir trabajando con el fin de potenciar su propio trabajo con medios que lo hagan más eficaz. Cien pares de zapatos son capital; también lo es, en cierta medida, un coche, o una vivienda. Pero se trata de capital improductivo, que sólo parcialmente—a un cierto plazo—supera el límite de la temporalidad. Ocurrió un día que un hombre descubrió que la mejor forma de ahorrar consistía en invertir su trabajo sobrante en su propia capacidad productiva, dotándola mediante el trabajo de los medios necesarios para trabajar más. El trabajo se hizo reflexivo y como capital volvió sobre sí mismo, en la forma de medios de trabajo, de instrumentos. Y entonces nació, esencialmente ligada al trabajo, esa forma de ahorro que propiamente denominamos «inversión».

## *3. El sentido comercial y social del capital*

Parece ahora evidente que está forma de ahorro sólo /113
tiene sentido en una sociedad comercial, esto es, en una sociedad en la que ya nadie trabaja para sí, sino para los demás. Porque sólo se puede ahorrar y capitalizar en la medida en que el propio trabajo personal cubra ya las necesidades elementales. Más allá de ello se puede capitalizar en una casa, en comprar algunas joyas, etc.; pero siempre de un modo improductivo y muy cercano al consumo. Si con esas necesidades básicas

resueltas yo decido invertir en mi propio trabajo, lo puedo hacer sólo en la medida en que ese trabajo se dirija, no a cubrir mis necesidades, sino a servir las necesidades del mercado, es decir, las de los demás. De este modo mi ahorro consiste en incrementar mi capacidad de servir, y en consecuencia, según la justicia inherente al mercado, mi capacidad de servirme de la sociedad mediante el dinero que yo adquiero como beneficio de mi trabajo capitalizado.

Estamos describiendo con este sencillo esquema el nacimiento de la sociedad industrial, en la que el trabajo sobrante se acumula en la forma de capital como instrumento que potencia la productividad, y por tanto la capacidad que el trabajo tiene de servir a las necesidades de los hombres.

Hemos comenzado describiendo el peligro que tenía la riqueza que quiere ser ahorro de retirarse del proceso circular y social de la riqueza. De este modo industrial, el ahorro tiene, por el contrario, un doble sentido social. En primer lugar, porque ese ahorro también es gasto, por cuanto se transfiere riqueza a los productores de los así llamados bienes de equipo. Así este tipo de ahorro se socializa como demanda. Pero esa riqueza que se transfiere al vendedor, por ejemplo de maquinaria, no se anula en el comprador; por cuanto éste, a diferencia del que compra gambas, no la consume, sino que la convierte en riqueza real más allá del transcurrir del tiempo, al menos durante el plazo necesario para hacer su trabajo más productivo y poder servir mejor a los hombres que necesiten de lo que él produce con ese trabajo. De este modo, el capital invertido, a diferencia de los diamantes en bruto, /114 vuelve a socializarse también al final, esta vez como oferta. Sólo en aras de esa oferta tiene sentido ahorrar de esa manera. Pero sólo porque al final termina en oferta, ese ahorro se ha convertido en inversión, productiva más allá de su natural amortización, por cuanto que es medio de trabajo y por tanto generadora de riqueza, de una riqueza que por estar destinada al comercio tiene necesariamente un sentido social.

Hoy en día ya no nos cabe en la cabeza otra posibilidad. Salvo casos aislados de capitalización especulativa, muy desaconsejable por lo demás para particulares, en nuestra sociedad no hay más forma de ahorrar que adquirir bienes duraderos, asumiendo como consumo la amortización propia del ahorro (el

progresivo deterioro de una vivienda, por ejemplo); meter el dinero en un calcetín, dejando que se deprecie; o, de un modo u otro, adquirir propiedad industrial. Digo de un modo u otro, porque no siempre esta inversión industrial es inmediata, digamos en la forma de adquisición de acciones, sino que será lo más común realizar esta inversión a través de intermediarios financieros, como pueden ser los bancos (que nos ofrecen entonces un interés, en el que se reflejan las inversiones que ellos u otros realizan), los fondos de pensiones, etc. Pero de un modo u otro, el trabajo que se acumula como dinero en el sistema financiero vuelve sobre el trabajo, haciéndolo más productivo y eficaz en su pretensión de servir las necesidades sociales. Sólo así es el ahorro productivo.

### *4. Capitalismo y progreso*

El día que el hombre descubrió que la mejor manera de salvar del tiempo su riqueza consistía en el incremento de su productividad, comenzó la historia del progreso económico. La riqueza no es otra cosa que la subjetivación del mundo. Se trata, como ya vimos, de que el mundo deje de ser límite de la acción humana y pase a ser, /115 como en una nueva creación, reflejo de su libertad. Pues bien, esto no lo puede realizar el hombre por sí mismo: sus manos, su fuerza física, son insuficientes para que su acción trabajadora consiga el fin propuesto. Pero si su acción física es básicamente limitada, el trabajo del hombre es inteligente, y esa inteligencia le permite superar todo límite; se hace en cierta forma infinita en tanto que se apropia de la forma de todas las cosas, y se hace así capaz de integrar mediante el conocimiento la fuerza natural como elemento de su propio proyecto. El trabajo es susceptible así de una doble intencionalidad: puede dirigirse a un último fin, allí donde el hombre caza para comer, o planta un jardín para recrearse en él; pero puede dirigirse también sobre la naturaleza, no para hacer de ella algo terminado y riqueza inmediata, sino para integrarla como instrumento de su acción en una acción posterior, por ejemplo cuando fabrica flechas *para* cazar después, o siembra *para* que la tierra produzca su alimento, o hace un molino *para* que el río por su propia fuerza le muela el grano que necesita para comer. De este modo, a través de este trabajo que tiene como fin un

medio, el hombre instrumentaliza la naturaleza: no la consume, sino que la convierte en medio de su propio trabajo. Este trabajo lo que hace es hacer trabajar a la naturaleza en servicio de su propio proyecto existencial. De este modo, más allá de los límites de sus fuerzas, el hombre sigue siendo eficaz por medio de la naturaleza, y lo que era un límite se convierte en medio por el que el hombre alcanza más allá. La fuerza del río le da de comer, la del viento le transporta por el mar, la de los anímales le trae a casa el alimento que necesita, etc. Y así, mediante la naturaleza hecha instrumento, el trabajo humano supera sus límites y se hace infinito allí donde consigue que la naturaleza que lo limitaba se convierta en fuerza propia.

Esta instrumentalización que ve en la naturaleza, no un bien de consumo, sino un medio de producción, es lo que se entiende por capitalización propiamente dicha. Capitalizar supone extender sobre la naturaleza el radio de /116 acción de nuestra subjetividad, una auténtica incorporación de dicha naturaleza como despliegue material de nuestra subjetividad trabajadora. El capital hace del hombre el sujeto del mundo, allí donde antes era mero objeto, una cosa más entre las cosas, sometido a la fuerza de los elementos. Su vida era lo que la naturaleza hacía de él; ahora es la naturaleza reflejo de su libertad.

Es preciso señalar, sin embargo, que la capitalización no es riqueza propiamente dicha. La riqueza tiene razón de fin, mientras que al capitalizar se convierte todo en medio. La Escuela de Frankfurt ha señalado con auténtico dramatismo los peligros que aquí se ciernen sobre una voluntad capitalizadora que todo lo transforma en medio, que sólo puede entender las cosas como medios, hasta que esa universal mediatización se hace reflexiva y el hombre mismo termina por ser él mismo instrumento de una infinita productividad que, aparte de para seguir mediatizando, ya nadie sabe para qué sirve. En este sentido, en tanto que la acción capitalizadora no entiende de fines y niega por tanto su sentido absoluto a todas las cosas, más empobrece que enriquece. Y la prueba de ello la tenemos en los desoladores efectos de un industrialismo que ya sólo entiende de su propio progreso. Pero basta aquí con señalar este problema sobre el que volveremos posteriormente para discutir su alcance moral.

En este sentido es ilustrativo comparar esto con el ahorro, en el que propiamente consiste la capitalización. Tampoco el ahorro es riqueza, sino disponibilidad meramente potencial de riqueza. El que pone en el ahorro todo el sentido de su actividad económica es un avaricioso, que termina sacrificando todo bien a un futuro indeterminado en el que nada se goza. Lo mismo ocurre ahora con el capitalismo. El capital no es otra cosa que el ahorro hecho instrumento de trabajo. La riqueza se retrae de la inmediatez consumible o gozable y se ve sacrificada en aras de la potencia trabajadora, de la productividad. En el capital el trabajo sitúa su fruto en el futuro. Éste es el sen /117 tido de lo que se llama propiamente «inversión». Y aquí está la raíz del progreso.

Lo que en otros capítulos se nos mostraba como «división del trabajo» resulta ahora ser propiamente una intensificación de ese trabajo destinado a mercados futuros. El desarrollo del comercio hace especialmente rentable el que las plusvalías generadas por la división del trabajo se reinviertan en un proceso de máxima especialización. Y así se ve cómo esas plusvalías y los excedentes reinvertibles, que superan con mucho la capacidad de consumir del trabajador propietario de los medios de producción, se convierten en una máquina de progreso que ha dado lugar al desarrollo observable de nuestras sociedades capitalistas.

## *5. Capitalismo y propiedad*

La reinversión del ahorro en el proceso productivo da lugar en el desarrollo de la economía a la extraña circunstancia de la productividad del capital. En efecto, es cierto que sólo el trabajo es productivo; pero ese trabajo tiene ahora una forma inmediata como «mano de obra», más o menos física o intelectual, y otra forma indirecta, allí donde ese trabajo, cuyo fruto ha sido «ahorrado» o detraído de la riqueza inmediata consumible, se reincorpora como factor de producción, como maquinaria, inmuebles, capacidades, etc., al proceso de generación de la riqueza. Y entonces puede ocurrir que un trabajador deje de trabajar inmediatamente y continúe siendo productivo y generando riqueza a través del capital. De este modo aparece el fenómeno del capitalista, de aquél que en virtud de un trabajo ante-

rior, suyo o de sus antepasados, goza hoy, mediante el trabajo de otros, de los frutos ahorrados; y entonces sólo tiene que mirar cada mañana el curso de la bolsa para poder ir disfrutando de los dividendos que le llegan desde lejanas fábricas a su casa en La Riviera.

A esta oronda imagen del propietario capitalista, se /118
opone la de aquél que, falto de todo medio, en una sociedad industrial sólo puede emplear su trabajo con sentido en servicio de dicho propietario; y esta segunda ha sido durante mucho tiempo la imagen de la miseria. Este contraste de imágenes, unido a la intuición básica (correcta) de que sólo el trabajo es productivo y al hecho de que ese trabajo no es inmediatamente perceptible en el capitalista, ha dado lugar a un recelo justicialista contrario a la dinámica económica descrita. Se ha querido entender entonces al propietario de los medios de producción como un parásito explotador, cuya riqueza es fruto del sudor de los pobres, algo pues que se detrae como plusvalía explotada a los únicos que tienen, porque trabajan, legítimo título para disfrutarla.

Creo que este análisis adolece de un error de perspectiva tan craso como comprensible, una vez que el capital, al ser ahorro, es trabajo desvinculado del tiempo, y por tanto eficaz más allá de su origen. Sin embargo, nadie consideraría injusto que el propietario de una zapatería, a base de no disfrutar inmediatamente de la riqueza que logra por su trabajo, ampliase su negocio, y lo hiciese productivo más allá de su capacidad física de trabajar. Es evidente que semejante inversión, destinada a dotar de zapatos a la humanidad, tiene mayor sentido social que si esos excedentes los hubiese gastado en joyas para su señora. Pero está claro que entonces, para que su ahorro productivo diese el fruto necesario tendría que emplear a otros hombres, a cambio, no de los frutos de la producción que se logra por el ahorro de trabajo anterior, sino de un salario, en el que se traduce la participación actual del empleado en lo que para el trabajador que se ha hecho empresario es el fruto de toda una vida de trabajo. Consideraríamos una evidente injusticia si por ejemplo la autoridad política concediese al empleado recién llegado los mismos derechos sobre los productos que al trabajador empresario; y no digamos si a éste se le expropiase el negocio en favor del empleado al llegar la edad en la que por

viejo ya no puede trabajar y tiene que limitarse a go /119 zar en merecida paz de los frutos de esa vida de trabajo. Pues éste es, reducido a límites perceptibles, el esquema que ha seguido el desarrollo de nuestra sociedad capitalista.

Se dirá que el trabajador empleado tiene también derecho a participar de la propiedad. Se dirá qué al continuar reinvirtiéndose la plusvalía industrialmente generada, ahora también por medio del trabajo asalariado, al empleado se le roba si no se le da ningún título de propiedad. Pero esto es cierto si dicho trabajador invierte trabajo en los nuevos medios de producción que se adquieren, y esto ocurre sólo si ese trabajador está dispuesto a cobrar como salario *menos* de lo que le corresponde en proporción a su trabajo, por ejemplo menos de lo que cobran otros empleados del sector. Sólo entonces y en esa medida estaría pasando a ser socio capitalista. Por desgracia, este tipo de retribución en propiedad en vez de en salario líquido, por más que fuese muy del gusto de empresarios en apuros, es un método al que pocos empleados se avienen, entre otras cosas porque su capacidad de ahorro es mínima y no todo hombre está dispuesto a asumir sobre sí los heroicos sacrificios que quizás permitieron al viejo zapatero montar su negocio independiente.

Queda sin embargo una última e importante objeción a la sociedad capitalista, que apoya todo el proceso de formación de capital sobre la institución jurídica del derecho sucesorio. En el ejemplo que acabamos de poner está clara la razón de justicia a favor del trabajador propietario de los medios de producción. Pero, ¿qué ocurre ahora con sus sucesores, que sin trabajar pueden ser ricos?; ¿qué título tiene sobre la riqueza que procede del trabajo el que no ha trabajado? Aquí es donde la razón capitalista se vuelve escandalosa y difícil de defender. Tanto que no me propongo hacerlo. El derecho que tiene el sucesor de un trabajador a vivir de las rentas del trabajo de sus padres es... ninguno. No hay más riqueza que la que procede del trabajo; y si alguien adquiere esa riqueza por herencia no tiene más título sobre ella que el incremento que él pue /120 da lograr por su trabajo. El parasitismo hereditario carece de toda justificación.

Pero no es esta la cuestión. El derecho a la transmisión patrimonial no está justificado por las vagas generaciones recep-

toras, sino por el trabajador en que tiene su origen el capital. No son los hijos los que pueden reclamar la herencia de los padres, sino los padres los que en virtud de su trabajo tienen todo el derecho a albergar la esperanza de que su obra empresarial no quede baldía con la muerte. Son ellos y con el título de su trabajo la fuente del derecho sucesorio. De otra forma, si se les niega ese derecho a la continuidad trans-generacional de su esfuerzo, carece de sentido la acumulación de capital más allá del limitado plazo de una vida. El proceso de capitalización dejaría de ser ilimitado, y la fuente del progreso quedaría cegada en su raíz.

El trabajador que capitaliza tiene derecho a que se le dé una oportunidad en su descendencia. Por tanto, ante quien verdaderamente reclama ese derecho es ante sus hijos, como mandamiento de hacer fructificar al infinito su limitado esfuerzo. Por eso una herencia es una apelación moral que exige el continuo incremento del patrimonio. Es evidente, por lo demás, que muchos herederos se encuentran con una propiedad de la que son indignos; y, entonces sí, la situación resultante, de un vago en posesión de una vasta fortuna, es injusta. Pero esa injusticia no se comete sólo con la sociedad —también—, sino fundamentalmente con aquel que desde la tumba maldecirá su inútil descendencia.

Y además, sin necesidad de que injustas legislaciones nieguen a los trabajadores la continuidad indefinida de su esfuerzo, el sistema económico capitalista está articulado de tal modo que es él mismo el que, mediante la más o menos paulatina ruina de los inútiles herederos, termina por distribuir esa injusta fortuna en manos de los que con su trabajo recuperan ese capital para quien es capaz de hacerlo fructificar y lo engrandece./121

Capítulo V

# ORGANIZACIÓN Y LIBERTAD

## UNA REFLEXIÓN SOBRE LA IDEA DE RESPONSABILIDAD EN EL ÁMBITO EMPRESARIAL[1]

### *1. La crítica frankfurtiana al sistematismo industrial*

Una de las cuestiones que han pesado más negativamente a la hora de valorar la economía de libre mercado es la característica específica suya según la cual el propietario de los medios de producción, incapaz de servir estos medios con su propio trabajo, tiene que emplear el trabajo de otros en su empresa productiva. El «empleado» participa del beneficio de una forma convenida por contrato, habitualmente en la forma de un salario. Esto supone que dichos empleados se integran en un proceso productivo en cierta forma ajeno, en la medida en que no participan de la propiedad. Este problema se acentúa si se tiene en cuenta que en el desarrollo de la economía capitalista, las empresas han diluido esa propiedad mediante el sistema de las sociedades anónimas, en el que, al final, es prácticamente imposible determinar «quién» es el dueño de la empresa. Y entonces ocurre, no solamente que los trabajadores se integran en un sistema extraño, sino que ni siquiera saben en manos de quién ponen su esfuerzo productivo. En lugar del productor, del trabajador capitalista que hemos descrito anteriormente, surge así como sujeto de actividad productiva un elemento fácil /122 mente impersonal. Parece entonces que el verdadero productor ya no son personas, sino «empresas», organizaciones, instituciones anónimas, en las que la pluralidad de individuos trabajadores ha de integrar su acción particular. La cuestión ahora es en qué medida esta integración no supone una despersonalización, y en qué medida entonces el desarrollo de las instituciones capitalistas no está producciendo una radical despersonali-

[1] Este capítulo reproduce el trabajo que con el mismo título se publica en *Cuadernos del Pensamiento Liberal,* 11 diciembre 1990.

zación de la vida económica, primero, y de la vida humana en su totalidad, como consecuencia.

Es evidente la relevancia humanística y filosófica de estas cuestiones y su importancia para lo que podríamos denominar una «cultura de la empresa». Y con los medios de su propia tradición, la teoría de la gestión empresarial se acerca, al tratar estos problemas, a la reflexión que podemos encontrar en lugares tan variados como la filosofía heideggeriana sobre la técnica, la teoría nietzscheana de la voluntad de poder, y muy especialmente la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt.

Si tuviésemos que reducir a una unidad la variada especulación de los autores de esta Escuela (Horkheimer, Adorno y Marcuse, serían los que más interesan), podríamos encontrar este común denominador en la despiadada crítica a la sociedad industrial que ellos centran precisamente sobre el concepto de organización, más concretamente, sobre la idea de una racionalidad sistemática en la que toda diversidad queda funcionalmente reducida a la identidad de un sistema que persigue sólo su propia eficiencia. Este sistema productivo está paradigmáticamente representado por la sociedad industrial.

Desde el primado de una exigencia pragmática de máxima productividad, que es el que ellos suponen como base de esta cultura empresarial, lo racional es la reducción de lo diverso, de los hombres y de las cosas, a medios de un único fin. Sólo ese fin, el propio de la organización, es importante; y sólo desde él cobra sentido en la totalidad lo diverso, en la medida en que se integra como medio en la función que de él exige el sistema (la empre /123 sa, por ejemplo). Esta integración elimina la dispersión de esfuerzos que resultaría de una multiplicidad de fines, allí donde las partes quisiesen entenderse como fines en sí mismas; y es por tanto condición de esa máxima eficiencia que se busca. La integración, que es para lo individual y particular renuncia a la propia autonomía, es condición del orden total, que a su vez es condición de eficacia. La alternativa a este modelo sería la desorganización, el caos que resulta de la insistencia de las partes en su diferencia.

En efecto, la diferencia es aquello que el sistema tiene que anular para garantizar su buen funcionamiento. Por ello, este sistema ha de lograr que sus partes, más allá de todo individualismo, se integren con él a través de la perfecta identificación

lógica con las especificaciones que aseguran la integración; y estas especificaciones vienen definidas por las prestaciones que se esperan de la parte, es decir, por la función que el individuo, más allá de su individualidad, cumple en el seno de la organización sistemática o empresarial.

La anulación de la diferencia que tiene lugar en esta identificación con el tipo lógico tiene por resultado la uniformidad. La parte, que se ha hecho pieza, es sólo lo que el sistema necesita de ella. Pero esta necesidad viene definida desde el sistema, por lo que ese sistema necesita de partes que se hagan idénticas con unas exigencias lógicas; es decir, que renuncien a sus diferencias y a su particularidad, que desaparece entonces en la uniformidad. Integración es desindividualización. Lo que el sistema necesita no es *esta* pieza, sino *una* pieza *de tal tipo;* y esta pieza demuestra su racionalidad en su esencial e indiferenciada sustituibilidad. La parte se hace pieza al convertirse en «repuesto».

Lo propio del repuesto y el principio de su eficacia es la renuncia a su individualidad diferencial. Podríamos hacer una (mala) parábola moral de esta descripción tecnológica y hablar, en un sentido muy empobrecedor de estos términos, de la humildad y docilidad del recambio, por la que una rueda dentada es «sacrificio» de sí misma /124 en aras del mecanismo de relojería. Lo que ella hace, tiene sentido fuera de ella misma, como algo de lo que no es consciente y que sólo resulta de la anulación de su voluntad libre. Es la muerte de la pieza lo que da vida al sistema; hasta que esta vida se hace en ella desgaste; y su sustitución de hecho por otra igual realiza lo que ya es verdad en el origen de su función, a saber, la nulidad onto-lógica de sí misma, por la que se hace esencialmente sustituible, ya que ella es siempre igual a *otra.* La pieza «da igual», es pura materialización lógica.

Esta fenomenología de la máquina no es una mera descripción, sino resultado de la aplicación hasta el final del principio pragmatista de la funcionalidad racional. La máquina es como es porque resulta de la coherente aplicación del principio de utilidad, según el cual una cosa vale lo que sirve. Allí donde la servicialidad se convierte en principio universal de interpretación del mundo, ese mundo se convierte, a su vez, en una máquina universal. Esto, dicen los autores de la Escuela de Frank-

furt y el mismo Heidegger, es lo que ha ocurrido en la historia reciente de nuestra cultura, a partir de la Ilustración, la cual ha concluido con ese monstruo que es la Sociedad Industrial.

La Sociedad Industrial, como horizonte último capaz de conferir sentido, es el resultado de una racionalidad desde la cual todo tiene sentido en función de otra cosa para la que sirve. Todo, y especialmente el hombre, se hace medio para el fin de la máxima productividad.

## *2. La falsedad del sistema*

Ahora bien, aquí, en esta generalización, es ahora donde se muestra la falsedad de eso que los frankfurtianos llaman «el sistema». Por supuesto, el interés de la filosofía por estas cuestiones procede de que es el hombre, o quizás también la naturaleza, entendidos como factores de producción, los que están aquí en juego. La cuestión es /125 cómo la integración del hombre concreto en el sistema de la universal productividad y su consiguiente funcionalización suponen un proceso de deshumanización.

El reconocimiento social le viene al hombre de su servicio, es decir, de la función que desempeña con vistas al fin global. Este reconocimiento tiene la forma de un salario. Pero este salario, definido por el tipo (lógico) de trabajo que desempeña, no es sino resultado de su alienación. El trabajador se ha hecho lo que no es: un «funcionario», algo que funciona, pero que nunca actúa en nombre propio. No es, pues, él el que funciona por sí mismo, sino que el sistema funciona por medio suyo, precisamente impidiéndole funcionar para sí. El mismo salario no es siquiera reconocimiento de su diferencia, sino también una exigencia del sistema, pues con él se integra el trabajador en el anónimo tipo del consumidor. Ésta es otra función que el sistema exige de él, hasta que en la anulación de toda diferencia, el mismo sistema se convierte en el verdadero sujeto, tanto de la producción, como de un consumo que en una universal inversión se hace también factor de producción. El sistema produce; y él mismo consume para incrementar así su productividad. El salario ya no es reconocimiento de nada, sino mero lubricante interno en la forma de dinero, de la liquidez exigida por el sistema para no atascarse.

La mentira del sistema se muestra en que su realización supone una universal falsificación. A nada se le deja ser sí mismo, todo se hace indiferente; y la uniformidad es muestra de que lo diverso se ha hecho lo que no es. Sólo el sistema es, pero de tal manera que su verdad es indiscernible de la universal falsificación que representa para sus partes.

Pero esta mentira no es un puro acontecimiento teórico. El sistema prueba su falsedad en la violencia, no pocas veces física, que necesita para imponerse; violencia que tiene en lo distinto la contrapartida del dolor que en eso diverso, en el individuo, supone la erosión de su individualidad diferencial. En el dolor aún tiene conciencia /126 el individuo de ser diferente, más de lo que se quiere hacer de él; y conciencia de que su integración es, por tanto, merma. En sus primeros pasos, esa violencia y dolor son físicos, y pasan a ser morales conforme el sistema va triunfando; hasta que la aceptación del dolor como exigido por el sentido total produce la esquizofrenia, y con ella llega la paz de la total integración. Sólo la psiquiatría queda aún como posible método para rastrear la verdad. Reflexión ya sólo cabe la del sistema sobre sí mismo.

El gran divulgador de estas doctrinas filosóficas en el ámbito de la teoría económica ha sido John K. Galbraith. En sus libros *El capitalismo americano, El nuevo estado industrial, La sociedad opulenta,* y otros, Galbraith describe cómo la vida económica responde a esta dinámica de integración despersonalizadora, en la medida en que la eficiencia se ha convertido en un valor obsesivo y se ha generalizado el principio de la utilidad. Así hasta que el sistema industrial, en una pura reflexión, demuestra no tener otro objetivo que el mantenimiento de sí mismo, en la forma de lo que él denomina la «tecnoestructura», para cuya perpetuación todo funciona como medio.

## *3. Sistema industrial y libre empresa*

Los autores frankfurtianos proceden de una tradición marxista. Quizás por esta razón su crítica del industrialismo se ha entendido como una radicalización de la misma crítica de Marx al capitalismo; y se ha creído poder reconocer mejor el «sistema» añadiéndole, en efecto, el calificativo «capitalista». No

quiero entrar en la discusión de las intenciones de estos autores. Es posible que desde la perspectiva de estas intenciones eso sea cierto. Sin embargo, creo que una interpretación política puede empobrecer lo que bien puede ser una problemática mucho más rica y que afecta a todo fenómeno organizativo. Aquí, a este nivel más general en el que se debate el problema de las relaciones entre hombre y organización, es donde se /127 juega el sentido de una cultura empresarial verdaderamente humana.

En este sentido se publicó hace unos años un libro que creo merece la atención de todos los que con una profundidad más o menos filosófica quieren abordar estas cuestiones. Se trata de la obra de Thomas J. Peters y Robert H. Waterman Jr., titulada: *En búsqueda de la Excelencia. Lecciones de las empresas mejor gestionadas de los Estados Unidos* (Madrid: Folio, 1984).

Naturalmente, una obra que vende más de un millón de ejemplares no puede sino despertar la sonrisa condescendiente de los intelectuales. Sin embargo, creo que esa suficiencia es un error; porque este libro, contra lo que pudiera parecer en una primera aproximación, no contiene otra cosa que el refrendo empírico de las teorías frankfurtianas. Se da —ésta es una de sus conclusiones— una tendencia institucional a la racionalidad, que termina por deshumanizar la empresa en un exceso de organización.

Eso sí, los autores son consultores de gestión y no filósofos; y le echan entonces la culpa, no al subjetivismo ilustrado, o a la emergencia de la racionalidad absoluta, o al primado de la praxis sobre la teoría, sino a lo que ellos entienden más simplemente como el culto a la burocracia empresarial, cuya paternidad atribuyen a Frederick Taylor y —más fácil de reconocer para filósofos— a Max Weber.

Cabría suponer entonces que este libro se suma a la serie de los críticos izquierdistas a la libre empresa. Sin embargo, lo sorprendente en él comienza con la tesis, ya no tan frankfurtiana, de que este proceso de deshumanización, que debería estar al servicio de la supervivencia empresarial, es, al contrario, letal para las mismas empresas; de modo que en absoluto se cumple el esperado aumento de productividad que cabría esperar de la radical integración funcional. Las empresas más racionales, aquéllas en las que más acabadamente se realiza la subordina-

ción e incluso disolución de las partes individuales en el todo sistemático, no son más, sino menos eficientes. El triunfo de /128 la organización burocrática es la inoperancia; y el resultado último de la deshumanización es, no un lamentable estado moral de alienación (eso también), sino la quiebra, en el más estricto sentido financiero.

Los frankfurtianos, en su análisis de la sociedad industrial; tienen razón en todo, menos en su pesimismo, que anuncia una universalización asfixiante de la razón burocrática en la más férrea tiranía del sistema. Este libro muestra cómo este sistema es falso, también respecto de su propio fin, que es el máximo rendimiento, y su curso natural provoca su propia inutilidad.

En último término es lógico. La esencia del sistema es la negatividad, y al anular la autonomía de sus partes, el sistema sólo reproduce su incapacidad de ser sujeto de acciones, es decir, su propia falta de libertad. En definitiva, al poner a su servicio la actividad de las partes sólo pretende llenar el vacío que lo define. Pero al anular esta libertad, el sistema termina anulando con toda voluntad la suya propia. La universal maquinización es paralización. Ninguna máquina se pone en marcha a sí misma.

Y ahora viene lo realmente interesante del libro que comentamos; porque la observación evidente es que lejos de estar muerta, la sociedad occidental de libre empresa sigue mostrando una sorprendente vitalidad. Es cierto que hay empresas en las que, en mayor o menor medida, se realiza el sistema descrito; pero no son aquéllas que entenderíamos como modelos del capitalismo, sino más bien aquéllas a las que los subsidios, las exenciones, es decir, el apoyo del Estado y la protección frente al mercado, han convertido en monstruos inoperantes que buscan su salvación, no en el servicio al cliente; sino en la estatalización y el monopolio. Por el contrario, los autores analizan la gestión en empresas cuyos resultados, medidos por los criterios propios del capitalismo, son excelentes, y —aquí está la sorpresa— estas empresas deben su éxito a una cultura empresarial que sigue pautas diametralmente opuestas a las que, según el modelo teórico frankfurtiano, deberían seguir. /129

### *4. El mal de la burocracia*

El problema de las empresas burocratizadas se plantea en lo que podríamos llamar la falacia de la racionalidad. Se supone que lo más eficaz, lo que mejor funciona, es lo más racional. Repartir pápeles, asignar objetivos, designar líneas de gestión y producción desprovistas de roces, etc., es lo que constituye el ideal de dicha racionalidad. Para eso hace falta un *staff,* un estado mayor organizador, que centralice y unifique la acción.

¿Qué pasaría, sin embargo, si el ideal de una empresa no es que funcione bien, sino que venda sus productos? Una empresa puede producir con el máximo de efectividad algo que nadie quiere; y con la máxima efectividad ir racionalmente a la quiebra. Pues bien, esto ocurre cuando, cautivados por el afán de alcanzar la máxima productividad, los gestores se olvidan de que no ha sido hecho el hombre para la empresa, sino la empresa para servir a sus clientes. ¿Y qué ocurre ahora si esos clientes, en su pluralidad e individualidad, en el caos de particularidades que es el mercado, conservan una medida insuperable de irracionalidad? Pues sencillamente que a los directivos de una empresa excesivamente racional no les queda otro remedio que lamentarse de la irracionalidad del mercado, que no comprende sus sabias medidas, y... suspender pagos.

Pero es que esto es así: una empresa afectada por la esclerosis racionalista se convierte en un sistema cerrado —por contraposición a un organismo abierto— incapaz de adaptarse a las cambiantes e imprevisibles (irracionales, por tanto) condiciones del mercado.

Es aquí donde Peters y Waterman señalan cómo las empresas sobresalientes, que conservan un sentido de servicio al cliente, son aquellas capaces de crear una estructura flexible que contenga las suficientes disfunciones como para que haya siempre un caudal de innovación. Lo que se ha hecho siempre, quizás no servirá mañana si cambian las condiciones del mercado. Y es seguro que /130 efectivamente cambiarán. Ahora bien, esas disfunciones, esa capacidad de generar novedad, es precisamente lo que anula de raíz la burocracia empresarial. El sistema tiende a estandarizarse allí donde sólo quiere del individuo que se integre lógicamente en la función definida. Pero

en esta anulación de la individualidad diferencial, el sistema anula también lo que es fuente de innovación, a saber, el afán de hacer las cosas «de otra manera»; ya que este afán está en la espontaneidad individual misma.

Dicho de otra forma, el mejor capital de una empresa está en la plurificación de sus elementos activos, y ese capital se llama libertad. La empresa que funciona no es la que está hecha por piezas mecánicas, sino por individuos capaces ellos mismos de resolver problemas con auténtica mentalidad empresarial. Porque, en efecto, toda empresa, lejos de ser algo diseñable *a priori* en un plan general, es algo que se enfrenta, a un entorno esencialmente problemático.

De ahí que sea llamativa en las empresas sobresalientes la reducción de la gestión centralizada (*staff* mínimo) a favor de una gran autonomía de aquellos elementos del sistema empresarial más cercanos al problema que en cada caso haya que resolver. Estas, empresas, en su opción a favor de la iniciativa particular, están dispuestas a asumir las disfunciones resultantes de ese cierto anarquismo interno, que procede de algo así como un respeto básico al disidente. Porque ese disidente, que hoy es un problema, puede ser mañana la solución de otro quizás más grave, que el futuro guarda seguro en su imprevisibilidad. De este modo, sólo pueden sobrevivir las organizaciones suficientemente desorganizadas por el respeto a la individualidad y libertad de sus miembros.

## *5. Un nuevo modelo de gestión*

Desde esta perspectiva cobra un nuevo sentido la gestión empresarial. Ya no se trata de diseñar un modelo ra /131 cional y de ajustar en él las piezas reducidas a elementos materiales. Éste es el ideal burocrático, en el que se produce una escisión fatal entre los que hacen las cosas y los que dicen cómo deben hacerse.

Una organización en la que esto ocurra ha perdido con la libertad la fuente de toda iniciativa. Y el precio de esta centralización gestora es la tibieza en el servicio. El hombre se integra mecánicamente en un proceso que no entiende ni domina, del que no se siente responsable; y al que no aporta, por tanto, la

vibración y el entusiasmo que surgen sólo de un libre compromiso.

Por ello, es mucho más fecundo hacer inventario que planificar. Esto necesita la empresa, esto has de hacer: es el esquema de esa planificación. Esto es lo que haces, veamos de qué le puede servir a la empresa: esto es lo que *tienden* a hacer las empresas sobresalientes; pues consideran que la espontaneidad y el libre compromiso en una tarea que pueda considerarse propia, es mucho más fecundo para la empresa que la identificación irresponsable con funciones no asumidas personalmente. Dejar hacer, no estorbar, integrar, encauzar iniciativas; pero también dejar equivocarse: éstas son actitudes básicas de la gestión así enfocada. La primera misión de la gestión es conseguir que el mayor número posible de empleados entiendan como suya la tarea empresarial; y para ello es necesario que puedan enfrentarse a ella de un modo humano y personal, a saber, entendiéndola, y con libertad para hacerla así o de otra manera.

## *6. Organismo y mecanismo*

Se puede decir que la excelencia empresarial tiende a un modelo de integración orgánica, frente al modelo de integración sistemática o mecánica que describen los frankfurtianos y pretenden aplicar los teóricos racionalistas de la gestión.

Situados en el ámbito de la reflexión filosófica, la al /132 ternativa entre ambos modelos estriba en el modo radicalmente distinto de entender la dialéctica de la unidad y la diferencia. Como hemos visto, la integración sistemática tiende a anular el carácter diferencial de las partes, mediante su identificación con la función formal o tipo lógico, es decir, mediante su uniformización. No vamos a abundar en ello, pues este modelo ha sido ya suficientemente descrito.

Por el contrario, la integración orgánica genera unidad justo al revés: no anulando el carácter diferencial de las partes, sino reproduciendo en esas partes la misma independencia de la totalidad. Lo interesante de un organismo es que cada parte es, en cierta medida, substancial e independiente, o tiende a ello. Así ocurre con una célula en un organismo biológico, con una persona mayor de edad en una familia, con un ciudadano en

una comunidad política. Siempre será más fecundo, más «eficaz», un estado de hombres libres que una comunidad de esclavos. Del mismo modo, un organismo no es una máquina, sino una integración real de elementos que operan por y desde sí mismos, es decir, que tienden a ser libres, a saber, tanto más cuanto en su integración mejor recogen como su propia determinación la ley que rige el todo. Pero esa ley no es externa o heterogénea para la parte, sino auténtica autodeterminación en ella.

Se entiende esto atendiendo al funcionamiento de un cuerpo orgánico. En él cada parte hace, por así decir, lo que quiere. Es cierto que el cerebro humano, por ejemplo, centraliza la acción del cuerpo, pero ello sin negar la autonomía de los órganos. El orden unitario de la acción orgánica no es el resultado de una decisión particularizada o de una planificación de detalle. Yo decido, por ejemplo, ir a visitar a un amigo; pero no doy órdenes a cada una de las células cuya mediación es necesaria para alcanzar el fin. Ellas ya se encargan de hacer lo necesario, siguiendo cada una su fin propio. Lo que hace la voluntad superior es integrar la acción espontánea de millones de partes hacia el fin perseguido. Por eso también, puedo /133 hacer ciertas cosas, pero no aquéllas que van en contra de la ley original del organismo, que las partes reproducen en sí mismas; pues ya se encargan ellas de impedirlo. No puedo, por ejemplo, mantener la mano en el fuego; pues ya la mano, que está en contacto inmediato con la realidad externa, sabe, antes que el cerebro, que eso no me va bien (a ella tampoco), y actúa en consecuencia.

No es de extrañar que en las empresas sobresalientes nos encontremos con este modelo de integración orgánica; pues aquí está la raíz de eso que llamamos vitalidad. En una organización maquinal es la violencia (física o moral) la clave del movimiento; pero lo que se gana en precisión mecánica se pierde en capacidad adaptativa, más interesante en orden a una eficacia a largo plazo. Un robot puede hacer aquella función para la que está programado; pero no sabe qué hacer si se declara un incendio imprevisto en la cadena de montaje. Una célula sí sabe qué hacer cuando hace frío, o cuando de pronto pasa a hacer calor, porque ya tiene en sí misma la ley que determina a la totalidad; y no como algo externo, sino como el principio mis-

mo de su acción espontánea. A esta agilidad en la reacción, a esta espontaneidad con que surge de la parte la acción que interesa al todo, la llamamos vitalidad. Y en ella está el principio de la verdadera eficiencia, orgánica o empresarial.

De ahí que la empresa en modo alguno esté bien servida con la despersonalización y uniformización de sus hombres. La libertad, el espíritu de iniciativa, la autoafirmación, no son entonces reivindicaciones de los particulares frente a la empresa, algo que ésta tenga que «conceder» en detrimento de sí misma y perdiendo algo, sino que son precisamente lo que la empresa más necesita, a fin de poner a su servicio la inmensa fuente creativa de la libertad y responsabilidad humanas.

Cuenta Jenofonte cómo los griegos que volvían a su patria acosados por los ejércitos persas, abrumadoramente superiores en número, se enfrentaban al enemigo seguros de la victoria. Pues tenían conciencia de ser, frente a /134 la masa de esclavos que se les enfrentaba, hombres libres; y cantando —cuenta— se lanzaban al combate.

Este entusiasmo en la propia tarea, que sólo puede proceder de la libertad, es, frente a la tibieza y desgana propias del espíritu servil, la gran ventaja de las integraciones orgánicas en el campo de la empresa; de una empresa que es común, no porque no sea de nadie en particular, sino por ser de todos y *cada uno.* Y para conseguir esto, bien puede pagar dicha empresa con un grado importante de desorden interno, de informalidad en la integración, de aparente indisciplina, pues siempre será positiva la indisciplina de quien se siente el dueño responsable del negocio. Y al revés, nunca una empresa puede esperar buenos resultados de sacrificar al orden la libre iniciativa de sus miembros. No interesa en absoluto la organización que resulta de cercenar libertad y carácter; porque con ellos moriría la misma vitalidad empresarial.

## *7. La cultura empresarial*

Algunos pueden temer el caos como resultado de esta promoción de la espontaneidad; pero Peters y Waterman señalan cómo lo que caracteriza a las empresas sobresalientes es, al contrario, una fuerte disciplina. Ahora bien, esa disciplina no procede, como ocurre en los modelos de integración sistemáti-

ca, de una pormenorizada y férrea reglamentación, sino de la común aceptación de unos valores básicos generales que el individuo es capaz de asumir como propios. Frente al reglamentismo y al control, con los que la empresa se divide en los que hacen las cosas y los que dicen y controlan cómo hay que hacerlas, se ofrece aquí como alternativa la idea de una sólida formación empresarial personalmente asimilada por los hombres que trabajan en esa empresa.

Viene bien aquí una larga cita de la obra de Peters y Waterman, que parece en este contexto especialmente significativa: «Una de las razones de que el Imperio Roma /135 no alcanzase tales dimensiones y lograra sobrevivir durante tanto tiempo —una prodigiosa hazaña de gestión— fue la de que en aquel tiempo no existían ferrocarriles, automóviles, aviones, radio, papel ni teléfono. Sobre todo no había teléfono. Y por consiguiente, era imposible acariciar la ilusión de ejercer un control directo sobre un general o un gobernador provincial: no cabía el recurso al contacto telefónico si surgía algún problema demasiado complicado para él, ni el de desplazarse en avión al escenario de los hechos y resolver las cosas sobre el terreno cuando tomaban mal cariz. Se le nombraba, se contemplaba cómo su cuádriga y tren de impedimenta desaparecía al trasponer una colina entre una nube de polvo, y... eso era todo. Por consiguiente, no cabía pensar en nombrar a un hombre que no se encontrase plenamente capacitado para el cargo o que no estuviera a la altura de su tarea: se sabía que todo dependía de que fuera el mejor hombre para el puesto antes de que partiera. Por tanto, se tenía mucho cuidado al seleccionarle; pero, por encima de todo, uno se cercioraba de que la persona designada supiera antes de marcharse todo lo que hubiera que saber sobre Roma, su gobierno y su ejército» (págs. 316s.).

No eran muchas cosas las que había que saber. Se trataba más bien de tener esa formación propia de los patricios acerca de lo que era el derecho, la justicia, el bien de la Urbe y de sus ciudadanos, acerca de lo realmente importante. Y Thomas Watson, histórico presidente de IBM, nos dice lo mismo: «Considérese cualquier organización, una que haya perdurado a lo largo de muchos años. Creo que se descubrirá que debe su elasticidad, no a su forma de organización ni a sus habilidades administrativas, sino al poder de lo que denominamos *convic-*

*ciones* y al atractivo que éstas ofrecen sobre su personal. Ésta es pues mi tesis: creo firmemente que cualquier organización, para sobrevivir y lograr el éxito, debe contar con un sólido conjunto de convicciones en el que basar todas sus normas y acciones. A continuación, creo que el factor más importante para el éxito de la empresa es la firme fideli /136 dad a dichas convicciones. Y por último, creo que para que una organización pueda hacer frente al reto que supone un mundo en cambio, debe estar dispuesta a cambiarlo todo dentro de sí misma, excepto dichas convicciones, a medida que transcurre su vida empresarial» (Citado de *A Business and Its Beliefs,* en *En búsqueda de la Excelencia,* pág. 320).

Y después, prudencia para aplicar esos principios generales a los casos concretos. En este sentido, no hay nada que más daño haga a una organización que el intento de sustituir por reglamentos esa cultura empresarial y el criterio prudencial de sus miembros para aplicarla. Esta sustitución por reglamentos de la virtud de la prudencia, además de anular la responsabilidad de los que están sometidos a ellos, hace que la acción se rija por normas de laboratorio, que casi nunca tienen que ver con la situación real a la que hay que enfrentarse y ante la que de verdad hace falta criterio, y no pautas estandarizadas. Una empresa que consiga tener hombres con conciencia prudencial y criterio propio (la cultura empresarial) a todos los niveles de la organización, pero sobre todo en aquéllos en los que se presentan los problemas, esa empresa tiene la garantía de que aquél que tiene que hacer las cosas actuará responsablemente y con la eficacia de la inmediatez. Si el que puede resolver los problemas, por estar allí donde se plantean, tiene autonomía y madurez para poner manos a la obra, entonces estos problemas no se transmiten hacia arriba, hacia ese pozo de casos sin solución en que se puede convertir el *staff* empresarial, situado a un nivel en el que, por principio, estos casos no se resuelven sino teóricamente.

## *8. Gobierno, liderazgo y compañerismo*

Es cierto que esa cultura empresarial, el alma de la empresa, es algo bastante inasible; tan inasible como es /137 la vitalidad en un organismo y el liderazgo del que en último término pro-

cede esa vitalidad en la empresa. Este liderazgo tiene, en efecto, mucho que ver con la cultura y la vitalidad empresariales; pues la clave para la transmisión de valores en una comunidad no está en el trabajo del *staff* y en el papeleo burocrático (que siempre pretende ser «mínimo», pero que frecuentemente es, aun así, suficientemente asfixiante), sino en un líder capaz de aunar voluntades y de generar sentido.

Frente al capataz de esclavos, que lo que necesita es orden y violencia para imponerlo, el líder es el hombre capaz de gobernar hombres libres, y ello sin anular su libertad, antes bien afirmando su independencia y su capacidad de actuar por sí mismos. El líder no controla yendo por detrás: va por delante; el líder no coarta: sabe integrar iniciativas y aprovechar impulsos naturales en servicio de la empresa común; el líder no anula responsabilidad: es capaz de generar otros líderes. El liderazgo es el modo personalizado de gobernar, frente a los controles estandarizados y la coerción, que son el modo de gobierno de los sistemas mecánicos.

Otra característica del modo de gobierno en las empresas sobresalientes, de la tendencia que en ellas se manifiesta hacia la informalidad, es la sustitución de los controles jerárquicos por el autocontrol que la misma organización ejerce en la forma de la comparación, la emulación y el ejemplo. Para ello es necesario que en la organización se dé un ambiente de intensa comunicación interna no jerarquizada y de carácter informal. «Nos llama la atención —dicen Peters y Waterman— la importancia que se concede a la disponibilidad de información como base para la autocomparación con los compañeros. Por extraño que parezca, éste es el mecanismo de control básico en las empresas sobresalientes. No tiene nada que ver con el modelo militar. No se trata de una cadena de mando en la que no se mueve un dedo mientras el jefe no le diga a alguien que haga algo. Los objetivos generales y los valores están tan presentes y la información se com /138 parte de un modo tan amplio, que todos saben rápidamente si se está haciendo el trabajo, y quién lo hace bien o mal» *(op.cit.,* pág. 303). Dicho con otras palabras, al estar los criterios que rigen la actuación muy difundidos, al confiar la organización en la responsabilidad individual, y al difundir la necesaria información acerca de la marcha de la empresa, se han roto las barreras entre la jerarquía y la organización, la

cual puede pasar a ejercer un verdadero autocontrol y la gestión deja de ser tarea del «aparato».

Pues bien, este gobierno informal, poco burocratizado, basado en la delegación de responsabilidades y en la confianza, este gobierno que tiende a la descentralización y a suponer que el que está a pie de obra sabe mejor dónde deben ir los ladrillos, es el tipo de gobierno que más se encuentra en las empresas sobresalientes. Se trata de un gobierno que atiende a lo que hay que hacer, más que al cómo hacerlo; ya qué confía en que este problema de los medios es de fácil solución para todos aquellos que han captado el sentido de los fines. Adónde va un organismo es un problema del cerebro, o mejor, de la voluntad; pero cómo llegar allí es algo que resuelven los pies si el cerebro ha sabido transmitir el sentido de esa finalidad como algo que interesa.

## *9. Empresa y realización humana*

La diferencia que se plantea entre un modelo de integración orgánica y otro de integración mecánica en el ámbito de la empresa se resuelve al final en la siguiente: la integración mecánica supone intereses contrapuestos entre las partes y el todo, y la misión de la gestión empresarial consiste en conseguir el ordenado sacrificio de los intereses particulares en aras del interés empresarial. Por el contrario, la integración dinámica supone que los intereses particulares no son contrapuestos a los generales; y que por tanto esa integración, lejos de comportar, siem /139 pre y necesariamente, sacrificio y renuncia, es algo que se sigue del mismo interés particular de los agentes. Por eso estos modelos orgánicos ponen la confianza en el lugar en el que los mecánicos situaban el control. La base para ello, tal y como la expresa «Big Jim» Daniell, presidente de RMI (aceros especiales), es clara: «las personas rara vez tienen éxito en algo a menos que disfruten haciéndolo» (En «Big Jim Is Watching at RMIco, and Its Workers Like It Just Fine», *The Wall Street Journal,* 4.8.80. Citado en *En búsqueda de la excelencia,* pág. 276). Se trata de poner a la gente allí donde su triunfo puede contribuir al éxito de la empresa, es decir, allí donde hacen lo que les gusta. Y si se consigue, ¿qué falta hacen los controles?

Por supuesto que se trata de modelos teóricos, a los que se puede tender, pero que nunca se dan sin mezcla del opuesto en ningún tipo de organización humana. Incluso en la empresa más burocratizada hay rasgos de libertad y confianza; y en la más familiar de las empresas aparecen de hecho rasgos burocratizantes, que pueden ser convenientes allí donde sería mucho suponer que el interés empresarial fuese a coincidir siempre con el interés inmediato de los trabajadores. Por eso se trata, más bien, de ver qué tendencias se dan en unas u otras empresas; y la tesis de Peters y Waterman es que las empresas más excelentes *tienden* a confiar en el libre buen hacer de sus empleados, y que esta tendencia se respeta incluso a costa de unas dosis de anarquía interna, que resultan a la larga beneficiosas.

Hecha esta salvedad, creo que se conserva vigente la alternativa entre los modelos descritos. Y se puede sostener la tesis de que los modelos orgánicos (los que tienden a serlo) son a largo plazo mucho más estables y eficientes, en virtud de su mayor capacidad de generar compromisos libres y así de adaptarse a un mercado incontrolable e imprevisible. Por ello se puede deducir de los estudios de Peters y Waterman que el modelo orgánico, cuya superioridad ética parece clara, resulta ser el más rentable económicamente. /140

Que ese modelo es superior éticamente es evidente a partir de la simple comparación con su opuesto. El sistema mecánico es radicalmente alienante: funciona a costa de sus elementos, se alimenta dé su sacrificio, y es, a la postre, una amenaza contra ellos. Eso sí, a fuerza de negar el interés propio de los que en él trabajan, este sistema puede contar de entrada, en efecto, con el desinterés de sus obreros, cuyo máximo entusiasmo en el trabajo se produce el viernes a las cinco. Por el contrario, conscientes de que el máximo interés de la empresa radica en el libre compromiso y en la responsabilidad de sus empleados, las culturas empresariales que fomentan la integración orgánica, procuran ofrecer a su gente un verdadero marco de realización personal. Y esta realización no puede ser algo abstracto, ni, por supuesto, meramente económico. Se trata de conseguir algo tan inmediato como que el ámbito profesional no sea el marco de continuo sacrificio, sino algo donde las personas se sienten afirmadas y promovidas en su afán de triunfar, donde

la gente está «a gusto» y hace «lo que le gusta», y en la medida de lo posible —esta medida es muy amplia— *«porque* le da la gana». Ésta es la razón más productiva de las imaginables, en la que el hombre es verdaderamente capaz de comprometer todas las fuerzas de su creatividad en un libre y responsable esfuerzo de producción, en servicio de la sociedad, de los clientes que necesitan su esfuerzo, de la compañía, de su familia y, mediado en todos ellos, en el suyo propio.

La empresa, de cualquier tipo, que consiga esto, realizará los ideales de producción y servicio para los que fue creada, y contribuirá de modo importante a la felicidad de los que colaboren en ella, será algo de lo que sus miembros estarán orgullosos y con lo que se sentirán identificados. La que no, será una máquina de producir frustración; y pagará al final el atropello con su propia infecundidad. /141

Capítulo VI

# ECONOMÍA Y MORAL

EL SENTIDO ÉTICO DEL MERCADO

## *1. La riqueza como problema moral*

Hemos hecho un largo recorrido a lo largo de las cuestiones centrales que resultan de considerar los fenómenos económicos desde un punto de vista filosófico y antropológico. He pretendido mostrar por qué es bueno ser rico, y por qué que yo sea rico, dado el carácter esencialmente social de la riqueza, no solamente es bueno para mí, sino, sorprendentemente, para todo el mundo; que es interés social, e interés de todos los ricos, el que todo el mundo disfrute de los bienes económicos. Y yo ya sé que con estas tesis me sitúo al borde de lo grotesco, y en contra de un consenso milenario según el cual todo rico es candidato al infierno, y en todo caso sospechoso de inmoralidad. Muy especialmente me sitúo en contra del generalizado recelo contra una dinámica económica que, si se deja libre y no se la somete al control de la moral, produce —se dice— en primer lugar graves situaciones de injusticia, y termina además arruinando existencialmente a quien de este modo se somete sin control a un afán de riquezas que termina en una apoteosis de la avaricia, de la soberbia y de la vana gloria, en aras de las cuales sucumbe todo tipo de virtudes, muy especialmente la amistad, la vida de familia y la paz del alma. El afán de dinero conduce, según este planteamiento, a la insensibilidad, y después a todos los crímenes imaginables: desde la prostitución a la traición, desde la mentira a la más vulgar rapiña. Barones /142 de la droga, traficantes de armas, mercenarios, regentes de prostíbulos y casas de juego, prestamistas, se presentan como ejemplos de este triunfo del dinero; y como el dinero es el principio de todos los males que estas personas provocan, tienden a asimilarse a estas imágenes las de banqueros, constructores, políticos y sutiles abogados multimillonarios, que encubren con una capa de digna legalidad toda esta corrupción.

Sin necesidad de llegar a esas cimas del mal, está claro también el daño que hace el dinero, incluso en pequeñas dosis: es fuente de desavenencias familiares; siembra la inquietud, tanto

entre los pobres como entre los ricos; siempre es poco, y nunca se alcanza la paz de su disfrute.

Es pues evidente que el dinero y la riqueza representan un problema moral de primera magnitud; un problema que se hace tanto más relevante cuanto más rica sea una sociedad y más medios pone a disposición de sus miembros. La rectitud moral en la vida económica y la correcta actitud existencial ante el dinero parece una de las grandes cuestiones abiertas en nuestra sociedad.

Creo que todo lo dicho es cierto. Asimismo considero que nunca como hoy han estado más al día los anatemas bíblicos contra los ricos. Pero pienso también que mientras nuestra conciencia moral no tenga muy clara la diferencia que hay entre un traficante de drogas y un banquero; mientras se siga diciendo, sin pensarlo seriamente, pero como lugar común: «¡son todos iguales!», nuestra reflexión será radicalmente defectuosa e incapaz de guiar la conciencia moral hacia el recto uso de los bienes económicos.

## *2. La moral del mercado*

Vayamos por partes y tratemos en primer lugar de las cuestiones sociales, para ver a continuación los problemas que la riqueza, o su ausencia, plantea en el orden personal. Digamos primero lo que es evidente, que hay modos /143 inmorales de hacerse rico, muchos; tantos como necesidades inmorales se presentan como demanda en el mercado. Y está claro que no me refiero al robo, a la estafa, al fraude, al monopolio abusivo, al abuso de autoridad, ni a todas las múltiples formas en las que se accede a la riqueza violentando la naturaleza del mercado y anulando la libertad y justicia en el intercambio que constituyen su esencia. Creo que este tipo de inmoralidad económica ha quedado denunciada suficientemente a lo largo de estas páginas. Por lo demás, salvo el caso de abuso del poder político, no constituyen un problema que no esté suficientemente bien tratado por los tribunales de justicia y por la policía. Siempre habrá ladrones, pero creo que es difícil hoy en día llegar por medio del robo a la riqueza; y en ningún caso su existencia pone en cuestión la moralidad del sistema económico.

¿Pero qué ocurre con la producción y comercio de drogas, de armas, de tabaco, de preservativos, etc.? ¿No conducen los intereses económicos a fomentar—toda oferta crea su demanda— desgraciadas situaciones que terminan por arruinar la vida social y personal? Ahora bien, estas actividades funcionan sin violentar la ley fundamental de libertad y justicia propia del mercado. Hemos de plantearnos entonces: ¿es bueno todo mercado por el hecho de ser libre y porque en él los intercambios se midan según justicia? En estos mercados se puede hacer mucho dinero, ¿es lícito? De no ser así, se puede alcanzar la riqueza haciendo daño, en contra de las tesis que hemos sostenido aquí, según las cuales el beneficio era reflejo del bien que hacía el comerciante a la sociedad.

La respuesta evidente es que la citada tesis necesita de una importantísima corrección. A saber, la bondad del mercado es relativa a las necesidades a las que sirve; y por ello, en la medida en que una sociedad sea mala, hay posibilidades inmensas de hacerse rico sirviendo al mal, que son tan ilícitas como el mal al que sirven. Incluso, en este sentido, suponiendo que son menos los malos que los buenos, la competencia en los mercados perversos es me /144 nor, y por tanto mayor los márgenes comerciales que los malos obtienen en dichos mercados. Así, dada la natural repulsión al juego, habrá menos gente intentando montar casinos que parques de recreo para niños; y por tanto será más fácil enriquecerse en esas actividades. Y así también, para una chica de buena presencia sin escrúpulos morales es más fácil ganarse la vida con la prostitución que siendo modelo de una honrada revista de modas.

Podemos concluir que los mercados participan de la ilicitud de la demanda; o pueden ser ilícitos en virtud de la oferta cuando ésta tiende a generar una demanda ilícita, como es el caso muchas veces de la droga. Podemos pues concluir que no todo comercio es bueno; y por tanto no es buena toda la riqueza que el comercio genera.

Pero creo que esta corrección, importante como es como matización de las tesis que vengo sosteniendo en este libro, en absoluto las anula. Se puede sostener que, si bien hay «comercios» malos, «el comercio» es bueno, y lo es substancialmente. Así como el que haya mujeres bellas que se dedican a destrozar familias en virtud de su atractivo sexual, en lo más mínimo em-

paña la substancial bondad del atractivo sexual. La belleza puede ser circunstancialmente mala, pero es buena en sí misma. Y lo mismo me atrevo a decir del mercado y de la riqueza que en él se genera. Es más, el que haya malos comercios es una cuestión que sólo se plantea desde un general horizonte de bondad comercial; e incluso la ventaja que obtiene el que a ellos se dedica, tiene sentido desde su diferencial maldad y en la medida en que los comerciantes honrados son mayoría y se abstienen naturalmente de ellos. Lo que nos hace percibir la honradez de un banquero (que sea honrado) es precisamente la existencia de usureros.

La cuestión que se plantea ahora es si la maldad, aunque sea circunstancial, del mercado, exige ahora la intervención política de dichos mercados a fin de controlar el daño que puedan hacer. Es ésta una cuestión delicada que muy difícilmente puede ser resuelta de modo maximalis /145 ta. Creo que, a partir de la esencial bondad de las actividades comerciales y de la básica honradez de la fortuna que se adquiere en el mercado, se puede mantener una actitud de respeto por la libertad de dicho mercado. Hasta dónde la autoridad pública puede consentir la persistencia de comercios nocivos, es luego una cuestión que depende substancialmente del dramatismo que adquiera el mal que se genera; y es por tanto muy distinto el grado de intervención ya se trate de tabaco, prostitución o drogas. Por lo demás, sin llevarla al extremo, es muy sana la actitud que resulta del principio liberal por el que la sociedad no se hace responsable de la libertad de sus individuos, y que por tanto no tiene obligación moral de impedir el mal que libremente se infligen, por sí mismos o en colaboración con otros. El respeto a la libertad exige también en gran medida que la ley proteja incluso al que libremente quiere traficar con el mal y hacerse rico con los vicios ajenos. El tipo de sanción que en este caso impone la sociedad es de otro tipo; y así no hay mucha gente dispuesta a invitar a cenar en casa a un conocido regente de prostíbulos, o incluso a un exclusivo representante de preservativos; no digamos a un traficante de drogas.

Por tanto, podemos concluir que el mercado es tan bueno, o tan malo, como la colaboración y la solidaridad entre los hombres en que consiste. El mercado y la división del trabajo es tan necesario para hacer el bien como para hacer el mal. Es cierto,

sin embargo, que la reflexión sobre la economía que estamos haciendo parte de una consideración esencialmente optimista de la especie humana. Yo creo que el hombre es «mejor», esto es, más bueno que malo. Y son más las necesidades que tiene de los demás, de la división del trabajo y del intercambio de productos, para obtener rectos fines que para alcanzar los perversos; que, por tanto, hay más demanda de colaboración comercial para hacer el bien, y más oportunidades de negocios que se dirigen al buen servicio. Porque el hombre en último término busca su felicidad, la consecu /146 ción de la plenitud de su esencia; eso es el bien para él, y para realizarlo necesita del mercado y ofrece en él su trabajo para que se realice el bien de los demás hombres. Por tanto, me atrevo a juzgar que la riqueza que circula en el libre mercado es en lo fundamental fruto del bien que los hombres, a través de su trabajo, hacen unos por otros.

Pero hay otra razón para confiar en la básica bondad de la riqueza mercantil y que procede del convencimiento de que un mercado éticamente incorrecto no funcionaría como tal mercado, o al menos no tendería a desarrollarse en el sentido de lo que entendemos como progreso económico. En primer lugar, y en lo que respecta al tema que estamos tratando, un sistema comercial del que se siguiese más mal que bien, lejos de ser una contribución a la felicidad y al desarrollo esencial del hombre, haría que los hombres se enriqueciesen generando infelicidad. Veamos qué pasaría entonces poniendo un ejemplo que efectivamente constituye una amenaza actual para la vida moral, pero también para la estabilidad a largo plazo de nuestro sistema económico.

Es sabido que desde la así llamada «revolución sexual» de los años sesenta, estamos asistiendo a una general mercantilización de la sexualidad. Muchos han descubierto que el sexo es una gran oportunidad de hacer negocio. Esto no es nuevo, y así parece que la prostitución es un comercio antiguo. Pero nunca como hasta ahora hemos asistido a una generalización tan brutal de la oferta sexual a través de los medios de comunicación, de la industria audiovisual, de la literatura, de la sanidad anticonceptiva e incluso abortista, etc. Incluso la industria del plástico parece estar haciendo su agosto vendiendo como servicio sexo fácil, descomprometido e inmediato. Es evidente que mu-

cha gente está haciendo mucha riqueza por este medio. Pues bien, mi opinión es que esto es malo, que en la despersonalización de la sexualidad que se sigue de este malbaratamiento mercantil, está sufriendo muy seriamente la sociedad, por cuanto que al perder la sexualidad su sentido de compromiso personal esencial /147 mente relacionado con la procreación, la familia pierde su cemento básico y se descompone. Parece que en una sociedad hay tantas más familias rotas, tantos más niños sin padres en casa, y tantos más padres solos sin niños, y al final sin compañero o compañera, cuanto más sea el contacto sexual algo ocasional, algo que ya no liga a nadie, ni a mujer, ni a marido ni a hijos; y parece también que esto tiene que ver con los beneficios que obtenga la industria de preservativos. A mayor beneficio de esta industria, mayor desgracia en la sociedad.

Pero no quiero aquí sentar una tesis de moral sexual. Lo que pretendo decir es que esta descomposición de la institución familiar que se sigue del ocasionalismo sexual promovido por una industria boyante puede muy fácilmente terminar, si sigue así, con los fundamentos mismos sobre los que se ha asentado nuestro progreso económico. Ya se explicó en el primer capítulo cómo el amoralismo sexual es económicamente ruinoso para la sociedad, ya que destruye la familia como institución supratemporal que ofrece el marco racional para la acumulación de capital y que es por tanto condición de posibilidad para la generación de la riqueza. La inmediatización comercial del sexo va camino de producir un tipo de sociedad en el que el acto económico por antonomasia pasa a ser el consumo, en detrimento del trabajo, el ahorro y la inversión, que carecen de sentido, más allá de la capacidad de consumir, si los situamos fuera del marco familiar. Se puede, pues, hacer negocio con la inmoralidad sexual, pero por poco tiempo: una sociedad en la que mucha gente se enriquezca de esta manera está arruinando la raíz de su desarrollo económico.

Más burdo y evidente es el caso del mercado de drogas, cuyo desarrollo implica la ruina moral de una sociedad que termina siendo incapaz de trabajar, que alimenta su vicio con el robo, y en la que, incluso ahora a corto plazo, se anula toda vitalidad económica. Los barones de la cocaína adquieren una riqueza que sólo puede ser tal porque la inmensa mayoría de los

negociantes todavía /148 mantienen en pie con su honradez una sociedad humana en la que tiene sentido tener dinero. Si ellos triunfasen, si llegasen a definir el paradigma de la riqueza, sería porque se habría alcanzado un estado de estupidez generalizada en la que ya nadie puede ser rico. Ni ellos mismos. Tendrían poder, pero no habría mecánicos que les arreglasen el coche, ni camareros que les sirviesen, ni agricultores que los alimentasen: todos estarían drogados cuando ellos fuesen a reclamar el valor de su dinero.

Y por último el ejemplo del tráfico de armas, que se venden y alguien se hace rico con ellas porque se usan. Sin embargo, sólo en la paz, mediante la cooperación social y el libre intercambio, a partir del estudio y la investigación, se dan las condiciones para su fabricación. Si las armas llegasen a ser el gran negocio, el prototipo de negocio, sería porque con la guerra se ha acabado la oportunidad de negociar.

Por tanto, si el mundo, al menos hasta ahora, ha progresado económicamente, ha sido porque las condiciones mercantiles que promueven la riqueza de las naciones han promovido también el bienestar de la humanidad, su felicidad, como marco en el que tiene sentido para el hombre seguir trabajando, seguir cooperando con los demás para hacer un mundo mejor, más justo, más solidario y amable, en definitiva, un mundo moralmente mejor. El progreso económico y el crecimiento del producto nacional bruto son, a la larga, a pesar de todas las disfunciones de ese organismo libre que es la sociedad comercial, prueba de la vitalidad moral de una sociedad. El bien es al final lo más rentable; y una sociedad moralmente decadente termina por ser económicamente ruinosa.

## *3. La sociedad de consumo como perversión del mercado*

Se suele reprochar a la economía de libre mercado el fomento de ese vicio que es el consumismo. Consiste eso, /149 que indudablemente es un vicio, en la desmedida pasión por las compras. Se adquieren las cosas porque están ahí, porque el mercado las ofrece, las anuncia, sin relación alguna, o al menos con escasa relación, con la necesidad que tenemos de ellas. Basta con que un nuevo invento se comercialice para que mu-

cha gente sienta la pasión de adquirirlo. Esta enfermedad afecta a todo tipo de productos, pero según las modas tiende a concentrarse en ciertos sectores del mercado, como es el de aparatos electrónicos, o las ofertas de viajes. A mucha gente que nada sabían de las islas Seychelles, les puede invadir una irrefrenable pasión por ir allí, sólo porque los *tour operators* ofrecen esa posibilidad y algún vecino o compañero de oficina ha dicho que uno no se lo puede perder. Movido por esta enfermedad, el consumista entiende que su felicidad es algo esencialmente ligado con lo que el mercado puede ofrecer en concreto. Esa felicidad deja entonces de ser algo por lo que se trabaja, una aspiración esforzada, un fin lejano, y se convierte en lo que se puede comprar. En fin, son muchas las manifestaciones de ese mal, suficientemente descrito y fácil de diagnosticar por sus síntomas.

Que es un mal moral parece claro. El hombre piensa que su suerte está ligada a las cosas que se pueden adquirir por un precio. Si ese precio es elevado, no importa; uno da por la felicidad cualquier cosa. Pero aquí está la perversión moral: eso que se da a cambio de lo que en último término son cosas, ese «cualquier cosa», es precisamente lo que no son cosas, sino valores absolutos no intercambiables. Y así, personas de modesta economía, se mueven al último grito del mercado y no renuncian a ninguno de los más sofisticados aparatos audiovisuales, aunque ello económicamente suponga, por ejemplo, la renuncia a una mejor educación de los hijos, que al final hasta pueden ser vistos como obstáculos que impiden ir a las Seychelles. La fácil venta a plazos, lleva a endeudarse a las familias. Y al final, para poder ir pagando cosas que pasado el primer momento ya ni se utilizan, el hombre termina por trabajar para sus deudas, viviendo por encima /150 de sus posibilidades, obligado quizás a un esfuerzo de horas extras del que casi es incapaz y que va destinado a pagar baratijas.

Ahora bien, lo que yo quisiera discutir es que este mal moral sea consubstancial al mercado, allí donde, precisamente, considero que se trata de una perversión del verdadero espíritu comercial. Es muy sencillo, si se considera lo que le ocurriría a una sociedad en la que la descrita pasión por el consumo fuese el valor económico fundamental. Si así fuese, todo el esfuerzo productivo se concentraría en este tipo de bienes, que cubren

en realidad falsas necesidades y en cuya posesión el hombre no alcanza plenitud alguna. El gran negocio sería la promoción mercantil de lo superfluo. Y ya sabemos la consecuencia: en una tal sociedad la riqueza terminaría siendo igualmente superflua, incapaz de satisfacer las verdaderas necesidades del hombre, y por tanto sería una falsa riqueza. El consumismo supone una devaluación materialista de la idea de riqueza de la que en absoluto sale beneficiado el sistema económico.

Este tipo de vicio moral resulta por lo demás especialmente ruinoso desde el punto de vista económico y es esencialmente contrario a las virtudes morales propias del liberalismo. Es evidente; y parece mentira que se haya considerado éste un vicio propio de la sociedad capitalista, cuando precisamente la pasión por el consumo impide en su raíz el ahorro y la acumulación de capital y al final los gastos de mayor interés económico son aquéllos que incrementan la productividad. El desarrollo económico y el desarrollo de la sociedad capitalista que lo ha generado, supone un sistema económico en el que los hombres tienden a refrenar el consumo, es decir, a disminuir la demanda, a fin de incrementar la oferta. El desarrollo económico exige que los hombres entiendan más la riqueza primero como ahorro y luego como medio de producción que como consumo inmediato. De este modo se incrementa la división del trabajo, la productividad y la oferta de bienes y servicios. La idea de riqueza propia del capita /151 lismo heroico está en la disponibilidad de medios, de capital, de trabajo ahorrado y reinvertido en servicio de un proyecto que es en último término un proyecto de servicio. Desde este planteamiento se entiende la riqueza más como medio de un proyecto que como fin en sí misma (ya veremos que esto plantea otros problemas morales). El consumismo es en este sentido el virus que ataca al capitalismo en su raíz, La riqueza deja de ser capacidad de oferta y se convierte en exceso de demanda. E incluso llega un punto, ya alcanzado en nuestra sociedad, en el que la demanda crece por encima de su capacidad real de producir, y se convierte en demanda que no tiene detrás un trabajo que la respalde. Mientras que la actitud capitalista es una máquina de generar capital y crédito, la sociedad consumista se convierte en una máquina que asume ese crédito sólo para consumir, no para incrementar la productividad del trabajo. La deuda adquirida termina de un modo u

otro en impagos. Y al final, en una sociedad en la que ya nadie puede responder con su trabajo de las deudas adquiridas, lo que resulta es una máquina de destruir capital.

Una sociedad así entendida es esencialmente inflacionista. El incremento de la demanda no produce inflación si esa demanda va acompañada por parte de los demandantes por un incremento de trabajo y en consecuencia con un paralelo incremento de la oferta. Pero no ocurre así con el consumismo, que demanda sin ofertar, lo cual supone un incremento del valor de cambio de los bienes y servicios que quedan por ofrecer, y por tanto una devaluación del dinero en circulación, en la medida en que ese dinero termina convirtiéndose en deuda de la que ya no se responde con el trabajo. Podemos, pues, concluir que el consumismo es tan inmoral como económicamente ruinoso; para los sujetos particulares y para la sociedad en su conjunto. Si la pasión por el consumo no se refrena por debajo del afán de servicio, podemos decir que hemos alcanzado el fin de la sociedad capitalista y con ello el fin del vertiginoso desarrollo económico que la sociedad ha /152 experimentado en el último siglo y medio. Mientras ese ocaso, que suele ser lento, llega, el mundo occidental continuará transfiriendo capital a aquéllos que lo hacen producir con sus virtudes morales, que hoy probablemente son las poblaciones sobrias, con sentido de la familia y capacidad de sacrificio y trabajo. Y esto es lo que nos llega con ese viento del Este, tan desolador para nuestras balanzas de pagos, porque en Occidente nos vamos olvidando de las virtudes que dieron lugar a nuestro desarrollo económico, la primera de las cuales está en la conciencia de que hay más alegría moral, pero también más riqueza, en dar que en recibir.

Una sociedad que piensa lo contrario se convierte en socialista. El socialismo es la primacía económica de la demanda sobre la oferta, como planteamiento en el que la mayoría social encaramada al poder reclama solidaridad en vez de ofrecerla. Lo que esa mayoría exige, y logra a través del poder político que obtiene por sufragio universal, es que se le garantice una creciente capacidad de consumo por encima del incremento de productividad de su trabajo. Este sistema de «seguridad social» alimenta el consumo mediante el sistema fiscal de la forma más ruinosa posible. En primer lugar, y ya es grave, esquilmando a

aquellos cuya renta personal en virtud de su trabajo sería lo suficientemente alta como para que se convirtiesen en centros de acumulación de capital. Pero ya el colmo se alcanza cuando lo que se grava fiscalmente es precisamente el rendimiento del capital, anulando así las posibilidades de la inversión en aras de una generalización del consumo. A esto se le llama «*re*-distribución» de la riqueza, como si el que trabaja mucho y bien, el que ahorra y el que invierte sus ahorros en incrementar el producto social, fuesen ladrones. Y no nos damos cuenta de que lo que hacemos con ello (y es robo si lo otro no lo es) es redistribuir los recursos sociales fomentando una demanda a la que no respalda trabajo alguno, en detrimento de la capacidad de oferta.

Mientras nuestros sistemas fiscales sigan basados en /153 el principio socializante de la progresividad sobre las rentas y el rendimiento del capital, es decir, mientras se siga castigando fiscalmente el rendimiento del trabajo y del ahorro, en vez de centrar los impuestos sobre el consumo, seguiremos viviendo de las rentas de un capitalismo que ya no existe. Y tan pronto como se agote el capital generado, que nos vamos comiendo poco a poco, nuestras sociedades pueden convertirse en lo contrario de lo que fueron: en una máquina de generar pobreza. Somos como una familia de vagos que estamos dilapidando la herencia de nuestros padres.

Pero el sistema económico hace injusticia implacablemente, y por mucho que queramos guarecernos tras los muros de un injusto proteccionismo que impide el desarrollo del Tercer Mundo, al final la transferencia de riqueza a través del gasto hacia aquellos países que todavía estén dispuestos a consumir menos que la riqueza que generan, se hará imparable. De ellos es el futuro, porque el progreso económico, a la larga, sigue el camino de las virtudes y huye de la decadencia moral. Así hay países que en treinta años han recuperado el atraso de milenios; y otros que están recorriendo, quizás en un siglo o siglo y medio, el camino de la edad de piedra al ordenador que a nosotros, occidentales, nos costó diez mil años recorrer. De esto vamos a ver todavía mucho más, si nuestro mundo ex-capitalista sigue siendo incapaz de la revitalización moral que tiene pendiente.

### *4. Las razones del ecologismo*

De nuestros mayores parece que, junto con el capital y sin sus virtudes, hemos heredado lo malo. Hay un vicio moral que es tendencia inherente al capitalismo. No sé trata, como se suele pensar, de la insensibilidad social. Justo al contrario, el problema es que el capitalismo es sensible sólo ante lo que como persona aparece en el mercado con capacidad de demandar y de ofrecer algo a cam /154 bio con su trabajo. El mercado sólo atiende a las personas. No, el problema de insensibilidad se refiere a la naturaleza y a la postre a las personas en lo que tienen de naturaleza.

Por lo demás, ya lo vimos: el desarrollo capitalista se rige por la ley del ahorro, y esta ley, absolutizada, da lugar al vicio moral de la insensibilidad. En efecto, para el ahorrador absoluto no hay más valor que el del futuro que se sitúa como fin. En aras de esa riqueza futura se mediatiza todo bien, que vale sólo instrumentalmente con vistas a ese fin. Ya vimos cómo la pasión capitalista consistía en la instrumentalización; y cómo, al ser su término una riqueza infinita situada más allá de la temporalidad presente, igualmente tendía a hacerse infinita esa instrumentalización, hasta que al final nada tenía valor en el presente y por sí mismo. El pecado del ahorrador es la avaricia; el pecado del capitalismo es la universal valoración de toda riqueza como inversión. Y en el pecado está la penitencia: al avaro se le empobrece la vida, en lo que ésta tiene de presente, su penitencia es la miseria; y el capitalista se queda sin naturaleza, la cual es vista como instrumento para el logro final de la riqueza. Ahora bien, del mismo modo como al avaro todo se le transforma en un bien general que no es ninguno —en dinero—, para el capitalismo, descontrolado en su afán de progreso, la desnaturalización de la riqueza equivale a su desconcreción. El progreso se convierte en magnitud abstracta, en aras de la cual se devalúa toda inmediatez; y esa inmediatez es la naturaleza, que ya no puede ser vista como riqueza, sino como materia prima, como ámbito de explotación.

La tragedia es que este esquema conceptual, esta escala de valores, en tanto que en el trabajo se hace acción, tiende efectivamente a actualizarse. Y el resultado es ese empobrecimiento de todo lo natural en aras de lo útil que podemos observar

en nuestra cultura, y frente al cual se ha alzado estentóreo pero difícilmente exagerado el grito del ecologismo, que viene a recordarnos lo que se nos había olvidado: que no todo es invertible, que hay valores /155 absolutos que no pueden ser mediatizados, y que a esos valores pertenece todo aquello que por sí mismo es vivo. Una flor no puede ser instrumento, ni los árboles mero material mobiliario. El ecologismo pretende recordar que la naturaleza tiene sus propias leyes, que deben ser respetadas en su utilización, so pena de que perezca, antes de que en un futuro infinito el capitalismo pueda realizar ese paraíso abstracto que promete.

Especialmente inmoral es esa pasión abstracta de futuro que guía a la sociedad capitalista contra lo que en el hombre hay de naturaleza. Ocurre esto cuando al trabajo y a la productividad se sacrifica toda la vida del hombre, sin que quede tiempo para el descanso, es decir, para la espontaneidad de una naturaleza que es apetencia inmediata. Es, con terminología marcusiana, lo que hay en el hombre de «eros», de naturaleza que reclama sus derechos a ser lo que ella misma es, y no lo que el trabajo quiere hacer de ella. Es el ocio, o el juego de lo que ya tiene el fin en sí mismo y no se esfuerza por otra cosa. Pero en eso consiste propiamente la riqueza: en la plenitud lograda del fin, en actividad que ya nada persigue y es puro lujo, exuberancia inútil. Y eso es un par de amantes por un parque, o un viejo tomando el sol; las rosas en el jardín y un padre jugando con su hijo. El juego como actividad que nada persigue es el signo de la riqueza lograda.

Para el capitalismo exacerbado de los tiempos heroicos, victorianos, la riqueza es algo muy serio y siempre por venir; de momento, lo que esa riqueza exige es ascetismo. Actual es sólo la riqueza de los medios de producción, y la vida el sacrificio de mantenerlos en marcha. El ecologismo, por el contrario, tiene ecos evangélicos cuando nos recuerda que con mucho afán no logra el hombre aumentar un codo a su estatura, y que ni Salomón en toda su gloria, ni por supuesto el más esforzado empresario, se vistieron como uno sólo de los lirios del campo, que ni tejen ni hilan.

Creo que la verdad del ecologismo tiene mucho que ver con el ideal cristiano de pobreza, que curiosamente, /156 según lo

fórmula el evangelio, es sensibilidad y acción de gracias por el lujo que nos rodea.

### *5. El ideal cristiano de pobreza*

Quiero extenderme aquí en esta consideración, porque se encierra en ella la clave de lo que quisiera transmitir con este libro; pero también porque quisiera salvar este ideal cristiano de la incomprensión a la que a veces lo condena la interpretación histórica que muchos cristianos han hecho de él. Quisiera decir, en primer lugar, que tengo serios reparos terminológicos. La «pobreza» no es una virtud, es una desgracia, que no podemos desear ni para el prójimo ni para nosotros mismos. La «pobreza» llegó a ser una virtud cuando, en el paso de la Antigüedad Clásica a la Edad Media, se situó el ideal de santidad, no en el ejercicio de las virtudes, sino en un «estado de vida» definido jurídicamente por la renuncia a los bienes temporales (más bien a la temporalidad del bien), fundamentalmente —pues efectivamente son los bienes fundamentales— la libertad, la procreación y la propiedad. Trabajo sin propiedad es lo que define desde el punto de vista económico el «estado de perfección», por tanto, como un estado de «pobreza». Se trataba de una pobreza esencialmente jurídica, porque hasta la llegada de las órdenes mendicantes en la Baja Edad Media, esa pobreza era compatible con un disfrute real de los bienes económicos superior a la media social. Sin embargo, es cierto que la llegada de los mendicantes era el paso lógico exigido por el desarrollo de un planteamiento moral en el que, recurriendo a la terminología económica, todo bien tenía valor sólo mediante su inversión en el negocio de la salvación eterna. Se trataba de acumular capital, no sólo más allá del presente, sino más allá del tiempo en absoluto. Tanto más rico sería el hombre en el Cielo, cuantos más bienes sacrificase en el tiempo. Y así la miseria se convirtió en anuncio de una riqueza escatológica, de la /157 que quedaba excluido el hombre, al menos relativamente como una cierta disminución del gozo final, en la medida en que disfrutase de los «bienes temporales» o que renunciase a ellos sólo en un proceso inversor que esperase su rendimiento en la historia. Desde el punto de vista que hemos desarrollado en estas páginas podríamos hablar de este ascetismo de la po-

breza como de un «capitalismo absoluto», por el que «todos» los bienes son susceptibles de inversión, de una inversión que sitúa su capital más allá del tiempo y en la que «todo» rendimiento consiste en títulos de propiedad sobre un tesoro eterno.

Por supuesto que esto es una caricatura, en la que se retratan más tendencias básicas que matizaciones. Pero creo que la historia cultural de las espiritualidades cristianas hasta épocas recientes evolucionó en esta dirección, hasta extremos de obligar a una profunda revisión, actualmente en curso y de la que de momento se ha seguido también una no pequeña confusión. La pobreza sigue teniendo una importante carga testimonial, por un lado; mas por otro ha pasado a ser también un escándalo, y se entiende el espíritu mesiánico como viento revolucionario que anuncia la vista a los ciegos y a los pobres, también en la historia, la pronta liberación de su pobreza.

No quiero entrar aquí en esta discusión teológica, cuyas implicaciones antropológicas y metafísicas nos llevarían muy lejos y a la que he dedicado otros estudios ya publicados. Me limito *a sensu contrario* a exponer las bases de un planteamiento diferente, que a mí me parece más rico, y por supuesto compatible con el ideal cristiano de virtud, por un lado, y con el espíritu moderno que está en la base de nuestras sociedades económicas, por otro.

El hombre está llamado a poseer la tierra y a establecer en ella el ámbito de su plenitud. Pienso en este sentido que la idea cristiana de un paraíso final trasciende el ideal laico de progreso histórico, pero precisamente como el fin trasciende a su progresiva y parcial realización. El ideal cristiano no es una negación del bien histórico, sino su coronación en «los Nuevos Cielos y la Nueva Tierra». /158 Por la misma razón, la riqueza sobrenatural no es miseria terrenal, y los bienes de los que disfrutamos en el tiempo son parciales anticipaciones del Bien supremo, esto es, legítimas perspectivas del Paraíso Final. Aquí engarza la antropología del trabajo con la idea cristiana de la cooperación del hombre en la Obra Creadora, como tarea que le ha sido confiada para llevar a cabo por su esfuerzo el plan divino de consumar dicha Obra. El trabajo adelanta como bien parcial, como riqueza histórica, el resultado final de una creación que está por terminar. El séptimo día en el que Dios ya

descansa, aún no llegó para nosotros, actores del día sexto; y nuestra vida no es aún el ocio glorioso, el juego de la fiesta final, sino negocio, esfuerzo, sudor de frentes y dolor de partos. No es pura metáfora y parábola el mandamiento evangélico: «negociad mientras vuelvo». Y el hombre ha de esperar la definitiva vuelta del Creador preparando en el mundo el digno marco para el encuentro. La mediación con esa meta final, la hace, en este sentido económico, el trabajo y la capitalización de sus frutos en la que se pretende poner también a trabajar a la misma naturaleza, al fin de acelerar la hora de su plenitud.

Podemos preguntarnos entonces, ¿por qué Jesucristo nos habla de los lirios del campo, que ni hilan ni tejen, y nos previene del excesivo afán por querer completar nuestra estatura?; ¿en qué consiste, en definitiva, el reparo moral que la mejor tradición cristiana —ya se ve que no me refiero al «capitalismo absoluto» anteriormente descrito— tiene que presentar al economicismo moderno? El primer reparo procede, a mi entender, de las funestas consecuencias morales que resultan de un importante olvido. Y es que el hombre moderno, en su ansia trabajadora, en su afán por colonizar y capitalizar el mundo al servicio del proyecto de una universal humanización de la naturaleza, se olvida del carácter infinito de semejante pretensión, o si se quiere, de la dimensión esencialmente sobrenatural, más allá de las capacidades productivas del hombre, que entraña ese afán humano de absoluta felicidad; afán /159 que el hombre actual pretende resolver como un problema económico. Ser feliz, inmensamente feliz, es algo que el hombre quiere lograr mediante el trabajo, el comercio, y en definitiva el dinero.

Y así, el hombre se olvida de lo fundamental, de que el fin último de su actividad económica no es otro —como ya vimos en el capítulo 1— que la realización del Reino de Dios en la historia; y de que respecto de ese fin los medios económicos, el afán de acumulación, la obsesión capitalizadora, se quedan esencialmente cortos. El hombre puede cooperar con su trabajo en el afán de llevar la historia a su plenitud, pero ése es un logro que al final, dado su carácter infinito, sólo puede ser efecto de una acción infinita, que no puede ser otra que la acción creadora de Dios. Él es quien nos puede hacer inmensamente felices e inmensamente ricos. No hay, pues, más riqueza defini-

tiva que la que la Providencia nos proporcionará al final de los tiempos. Lo demás son aproximaciones contables, relativas por tanto, y en cualquier caso mínimas, de esa riqueza definitiva. El trabajo y el afán capitalizador, así como el disfrute de sus frutos, es por consiguiente algo que no debe ser planteado de tal modo que aparte al hombre de la substancial armonía con la obra creadora de Dios. De ahí el dicho evangélico: de poco sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma. Y el caso es que la ilusión, esencial a la naturaleza del dinero, de una omnipotencia monetaria, fácilmente induce a perder el alma.

Reconozco que esto suena moralizante. Pero no lo es si consideramos que antes de perder el alma —esa es la última consecuencia— el hombre pierde por el dinero muchas cosas: los amigos, la familia, la salud, la paz, el gozo de atardeceres sobre el mar; en definitiva, todo aquello que la naturaleza da por sí misma sin necesidad de esfuerzo alguno. El gran peligro de un afán capitalizador que fácilmente se convierte en avaricia está, en línea con el más ascético moralismo, en la devaluación de todo bien presente, sacrificado en aras de la riqueza futura. Todo se convierte en medio: los solares, de los que se destierra
/160 a los parques; los amigos, que pasan a ser peldaño, o, de un modo u otro, llaves de acceso al dinero, y al final simples medios de producción; la familia, que se convierte en mero marco de las relaciones sociales necesarias para el desarrollo del negocio, o si no en estorbo, que exige un tiempo del que no se dispone o un dinero que se quiere reinvertir; la salud, que termina siendo pura fuerza productiva, mientras poco a poco, como todas las máquinas, se va desgastando, hasta llegar al infarto, que es algo similar a lo que les ocurre a los motores cuando, por fin, se gripan. Muy especialmente se devalúa el tiempo mismo. Mejor dicho, se valora de él sólo el futuro; y entonces pasa a ser lo indisponible, lo que no se tiene para nada que no sea el trabajo, el negocio. El hombre corroído por el afán desordenado de riquezas no tiene más tiempo que el futuro; el pasado está en el almacén de materiales, es aquello que termina como ahorro en un presente en el que dicho ahorro se transforma negativamente en inversión, y así se sacrifica al futuro.

Éste es el gran pecado del economicismo. No se trata de materialismo, y precisamente menos de consumismo: el mal está en la absoluta mediatización a la que se ve sometido todo

bien, que deja de ser absoluto y adquiere sólo un valor subsidiario de utilidad, como potenciación de una productividad progresiva. Desde este planteamiento deja de haber bienes absolutos: nada vale si no es útil; y todo lo que hay, los árboles que quedan en las ciudades, los pájaros de la marisma, el paisaje, la selva virgen, son lujos que «no nos podemos permitir».

## *6. La economía y el sentido sobrenatural del trabajo*

Desde estas consideraciones, el sentido cristiano de la pobreza creo que viene a hablarnos, por extraño que pueda parecer, del valor absoluto de lo inmediato, de que lo fundamental es la obra creadora de Dios, que ya está cum /161 plida y que se llama naturaleza. Todo el esfuerzo trabajador, las más sofisticadas teorías científicas y la tecnología más desarrollada, son incapaces de proporcionar ni de lejos el gozo que produce la sonrisa de un niño, así de sencilla, sin esfuerzo, como un juego de fiesta. El problema del desmedido afán de riquezas es que en el olvido de su inmediatez, manipulada como útil con vistas a otros fines, la naturaleza se queda sin nadie que la acoja como ella misma es, se queda huérfana de hombre. Y en la avaricia de un eterno producir, que en su ambición de infinitud se queda sin frutos concretos y particulares, el hombre pierde la riqueza que le ha sido dada; quizás porque él, incapaz de agradecer lo que no es fruto de su esfuerzo, no se da cuenta de que el paraíso que quiere construir con su trabajo ya está hecho.

Quizás el error economicista consiste en querer construir el mundo de nueva planta, pero como una choza hecha en el jardín de un palacio, que estaba allí dispuesto para que él, con ligeros retoques terminales, lo habitase y amueblase. Aquello que el hombre ambiciona es, como esa armonía infinita que dice en sí la idea de riqueza, el objeto final de la obra creadora de Dios. Por eso hay en toda riqueza un insuperable momento de pasividad, receptivo de algo dado como en herencia. Y entonces, en el orden ontológico y moral, tenemos que corregir ahora algo que tenía sentido en el orden económico, pero un sentido relativo que se pierde al absolutizarse. A saber, no es cierto que toda riqueza proceda del trabajo y sea fruto de la libertad manipuladora del mundo. En tanto que la riqueza buscada es infinita, si esa búsqueda ha de tener sentido para un hombre

que es finito, tiene al final que ser más bien un descubrimiento, la recepción de algo que tiene carácter de don. Quizás entonces la verdadera riqueza que buscamos es... regalo.

Creo que por aquí podemos descubrir cosas interesantes. El fin del trabajo es lo útil, se dirige a proporcionar a los demás y a uno mismo los instrumentos y los bienes de consumo que satisfacen sus necesidades concretas. /162 Pero, ¿no hemos de reconocer que la riqueza que así se logra es muy relativa?; ¿no entendemos más bien por riqueza el lujo de lo inútil, de lo que no sirve para nada? Quizás eso es el fruto del juego, de una actividad que es espontaneidad de la libertad satisfecha. Sí, mientras el trabajo produce lo útil, es el juego la actividad que al hacerse transitiva produce lo lujoso. El padre que ha ido a trabajar al campo trae a la mujer alimentos; luego le arregla el tejado, o una puerta que chirría. Pero quizás es el niño pequeño que se fue a jugar al bosque y de vuelta trajo a su madre flores, quien más feliz la ha hecho. Esas flores no sirven para nada, son un lujo; pero, según se mire, porque posiblemente sólo entonces se satisface en esa mujer la última de las necesidades, la que llena de sentido a todas las demás: la necesidad de sentirse en casa en un mundo con el que ahora sí está, a gusto. Y eso, que adorna y embellece, es el objeto propio de lo que la libertad da, mediante el juego, como un regalo.

Los afanes de los hombres son substancialmente inútiles respecto de lo que realmente importa. El cariño verdadero no se compra ni se vende, no está en el mercado, porque no es fruto del trabajo y de la acumulación del capital; es más bien algo que se recibe gratuitamente porque gratuitamente se produce. Las cosas que realmente importan no son aquellas ante las que uno dice: «¡lo conseguí!», sino: «¡qué suerte!». Sí, quizás la felicidad es un don de los dioses.

¿Tengo entonces que revisar todo lo que desde las conclusiones alcanzadas en el primer capítulo he sostenido en estas páginas?; ¿no suponen estas últimas reflexiones una contratesis a todo lo sostenido hasta aquí? Pues bien, creo que no. Es cierto que, por ejemplo, el amor de una mujer o la natural sonrisa de un hijo no son fruto del trabajo, ni menos algo que se adquiera en el mercado. Y sin embargo, el hombre que de esta forma encuentra la felicidad, como algo dado y que debe más bien agradecer a otros, no concluye de ahí que carezca de sen-

tido una tarea posterior; antes bien, recibe esa felicidad como un /163 compromiso que obliga al trabajo. Una tierra fértil invita a labrarla; y el gozo de una familia exige «sacarla adelante».

En este sentido, lo que ahora he dicho no obliga en absoluto a revisar nada, sino a situar el trabajo y la vida económica en el lugar antropológico que le corresponde, a saber, en un contexto más amplio en el que ambos adquieren su sentido, y que viene definido por el fin absoluto de la vida del hombre y de la historia. Es respecto de ese fin, y en tanto que su realización excede las capacidades del hombre, por lo que el trabajo y la vida económica adquieren ahora su sentido propio, a saber, como el modo específicamente humano de contribuir a su realización. Parece que Dios no creó el mundo terminado, sino en proceso evolutivo que tiende progresivamente a su perfección. A este proceso contribuye todo lo que es y existe; y en esta contribución que realizan los pájaros volando, las flores abriéndose en primavera, los niños sonriendo, se despliega, también progresivamente, la plenitud en la que el mundo consiste como obra de Dios. Pues bien, el trabajo, como esfuerzo de mediación entre el espíritu y la naturaleza, entre la libertad subjetiva y la necesidad objetiva, es el modo humano de contribuir.

Y se trata de un modo importante, puesto que al trabajo lo mueve como fin, casi conscientemente, la idea escatológica de una última armonía del universo. Por eso es importante la vida económica. En ella se plenifica el mundo como fruto del esfuerzo; y toda la riqueza creada parece que se pierde sin él. Volvemos al ejemplo anterior. El dinero no da la felicidad, ni el amor de una mujer, ni el cariño de un hijo. Pero repetidamente lo hemos visto: eso que da la felicidad, exige dinero para alcanzar una plenitud que parece sólo incoada en las cosas. Y así el que ama a los suyos sabe que esa felicidad se viene abajo si no se construye una casa, si no se les da de comer, si no se les ofrece una educación. Parece, pues, como si el hombre tuviese que hacerse económicamente responsable de un gozo al que hay que buscar albergue.

Desde esta perspectiva, es sabio el lenguaje ordinario /164 cuando utiliza la expresión «sacar adelante» —una familia, una empresa, un club de fútbol, la Iglesia Católica— para expresar el sentido de la actividad económica. El mundo y el bien que encierra como nuestro gozo está ya hecho, es algo, pues, que

hemos de agradecer como un don. Pero ese bien no parece que esté terminado; antes bien, parece que se marchita si no generamos en él las condiciones que exige su prosperidad. Y aquí radica el sentido del trabajo, y con él el de la vida económica.

Quizás es como las herencias. El mundo es un capital que no hemos hecho, que no es fruto de *nuestro* esfuerzo. Es un regalo, que exige agradecimiento por un lado, y por otro reverencia. En este sentido, el mundo no está disponible; no es material de explotación, sino un bien que exige, en primer lugar, ser conservado con vistas a su transmisión. Desde este punto de vista, en contra de los desenfoques capitalistas descritos, de esta consideración del problema económico en un contexto más amplio, resulta que una de las principales virtudes económicas es el respeto al pasado, es decir, a todo lo que en el mundo tiene ya un valor absoluto. Es respeto por la naturaleza, en lo que tiene de plenitud no reinvertible; es respeto por el solar histórico, en el que se decanta el esfuerzo artístico de generaciones pasadas; y es respeto, por fin, por todo lo que ya forma parte en el mundo de la plenitud final.

Pero también como en las herencias, el agradecimiento por lo recibido y el respeto al pasado, es obligación moral de mantener un legado que se deteriora si no crece. La vida económica adquiere así sentido en el contexto de un mundo que desde su origen consiste en su propia tendencia a la perfección. Ahí se inserta la tarea económica de los hombres, como el afán de hacer prosperar la vida, consciente de que la custodia del mundo implica «sacarlo adelante», hasta que deje de haber hogares sin fuego, niños que no coman y amantes separados por la distancia.

Pero, en este contexto en el que quiero situar la vida económica, ya no se trata del afán titánico, negocio éter /165 no sin fiesta, siempre pendiente de un futuro imposible. Se trata de la responsable administración de una herencia que exige esfuerzo; pero que sabe ya del triunfo final, de la fiesta que se goza en plenitudes presentes. Porque el que nos encomendó el legado no es un antepasado muerto, sino el Dios que es origen de toda riqueza y el que al final recibirá como su último destinatario la gloria de su Obra en el mundo. Cada vez que un niño sonríe, cada vez que dos amantes se besan, cada vez que florece una rosa, es prueba de que ya hay un bien definitivo —que

trasciende toda economía, lo que se compra y se vende—, y con él de que todo esfuerzo trabajador tiene la garantía de un triunfo final y, con estas cosas, suficiente motivo de fiesta y descanso..., ya. /167

CONTRAPORTADA

La consideración filosófica de los fenómenos económicos se ha hecho con frecuencia desde posiciones teóricas muy ajenas a la vida del hombre de negocios; a veces fueron la antipatía y el recelo los hilos que guiaron esa reflexión. El resultado ha sido la incomprensión intelectual de la vida económica, y las continuas denuncias de inmoralidad dirigida contra ella.

Este libro quiere ser una alternativa a esos tópicos negativos; una apología de la vida económica, en su natural tendencia a la cooperación, al intercambio solidario y a la justicia social. A pesar de las evidentes excepciones a esta tesis, se sostiene aquí que la bondad es el fundamento mismo de la actividad económica, y no un añadido que hubiese que confiar, por ejemplo, a la tutela ética del Estado. En general, en una sociedad económicamente bien constituida, los que buscan en la explotación del hombre por el hombre la fuente de su riqueza, puede que vayan al infierno, pero más fácilmente terminan antes en la ruina.